التلويح الى كشف حقايق التنقيح

للشيخ سعد الدين مسعود بن التفتازاني

هذا الكتاب وقف البلد وقفا صحيحا
لا يباع ولا يرهن فمن [illegible] بعد
ما سمعه فانما اثمه على الذين
يبدلونه

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الملة الحنيفية السمحة البيضاء حتى اضحت كلمته
الباقية بالحجة الاساس شامخة البنا كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء اوقد من مشكوة السنة
لاقتباس انوارها سراجا وهاجا واوضح للاجماع على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا حتى جاوزت محاسن
العلم والحكم تلاطم امواجها ورايت الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة على من ارسله بالحق
بشيرا ونذيرا وجعله لواضح الحجج سلطانا نصيرا محمد المبعوث الى الانام بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله
باذنه وسراجا منيرا وعلى من التزم بمقتضى اشارته الدالة على طريق العرفان واعتصم فيما عانوا من نصوصه
الظاهرة البيان واغتنم في شرف ساحته كرامة الاستصحاب بالاستحسان من المهاجرين والانصار والذين
اتبعوهم باحسان وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول الى مدارك المحصول
اجل ما يتنافس فيه في احكام الشرع قبول القبول واعز ما يتخذ لاعلام اعلام الحق عقول العقول وان كتاب
التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية وعالم الدراية معدل ميزان المعقول
والمنقول ومنقح اغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام كتاب شامل لخلاصة
لب مبسوطات وافية ونصاب كامل من خزائنه لكل منتخب كاف ... منتصف لكل مديد وبسيط وكنز مغن بجواهره
من وجيز ووسيط فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها وهو نهاية في تحصيل مباني الفروع
وتعديل اركانها نعم قد سلك فيها جانب ... في كشف اسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفع منار
التوقيع مع شرف زيادات ما اشتملت عليه الايدي الافكار ولطيف نكات ما فتحت ... آذانهم اولو الابصار
ولخاطر كالامطار في الاقطار وصار كالامثال في الامصار ونال في الافاق حظا من الاشتهار والاشتهار
الشمس في نصف النهار ولقد صادفت بخارا وما وراء النهر كثيرا من فضلاء الدهر الخليل تنوي اليه ركابا
نابية عليه وعقوا لاجالته بين يديه وبخبايات مستوفية المطايا الذي مقتصين في كشف استاره بالحواشي و
الاطراف قانعين في ... اسراره عن اللآلي بالاصداف لا تحل ابابيل الانظار عقود معضلاته ولا تفتح بنا ن
البيان ابواب مغلقاته فلطائفه بعد تحت حجب الالفاظ مستورة وعرائس في خيام الاستار مقصورة تتوى
خلالها بما استرقته الاعناق ودون الوصول اليها اعنتا شاعرة الاحداق فامرت بلسان الالهام
لا كونهم من الاعلام ان اخوض في لجج فوائده واغوص على غرر فرائده وانشر مطويات رموزه واظهر
مخبيات كنوزه واسهل مسالك شعابه واذلل شوارد صعابه بحيث يصير المتن مشروحا ويزيد الشرح
بيانا ووضوحا فطفقت اخيم موارد السهر في ظلم الدياجر واحمل مطايا الفكر في ظلال الهواجر الى اصعب
وذلول لاقتناص شوارد الاصول ونازعا علاقا الجد الى الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استوليت
على الغاية القصوى من اسرار الكتاب وامطت عن وجوه خرائده قناع الارتياب ثم جمعت هذا الشرح
الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح مشتملا على تحرير قواعد الفن وتحرير معاقده وتفسير مقاصد الكتاب
وتكثير فوائده مع تنقيح بما اثر فيه المصنف سلك الكلام وتوضيح لما اقتحم فيه على ضبط المرام في ضمن تقريرات تنقيح الحق

لورودها اصداف للآذان وتحقيقات تهتز لادراكها اعطاف الاذهان وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان
وتنبيهات يطرب عند سماعها الثقلان معولا في متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة ومتوجها
في عيون الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة ومتحريا في بحار التحقيق الفائض عليه انوار التوفيق
على ما اودعت هذا الكتاب الذي لا يستكشف القناع عن حقائقه الا الماهر من علماء الفريقين ولا يتنبه
للاطلاع على دقائقه الا البارع في اصول المذهبين مع بضاعة من صناعة التوجيه والتعليل واحاطة بقوانين
الكتاب والتحصيل والله سبحانه ولي الاعانة والتابيد والملي باقاضة الاصابة والتسديد وهو
حسبي ونعم الوكيل قوله بسم الله الرحمن الرحيم حامدا لله تعالى حال من المستكن في متعلق الباء اي بسم
الله ابتدئ الكتاب حامدا اي ناطقا لحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله
واحمد الله والتسمية رعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر
وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد فهو اجذم فحاول ان يجعل الحمد قيدا للابتداء حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك
الا انه قدم التسمية لان النصين متعارضان ظاهرا اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن
الجمع بان يقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد
بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف للاشعار بالتبعية فيحتمل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا
من فاعل نقول لان قوله وبعد فان العبد على ما في النسخ المتقدمة عن المصارف عن ذلك واما على النسخ القديمة
لخلية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه واما تفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها الاول ان يكون
الحمد على النعم وحينئذ فالله تعالى يستحق الحمد اولا لكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا لجميل نعمائه وجزيل آلائه التي من جملتها
التوفيق لتاليف هذا الكتاب الثاني ان نعم الله تعالى على كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء اولا وايجاد وابقاء ثانيا
فيحمل على القسمين تاسيا بالسور المفتتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف
الى الابقاء اولا وفي سبا الى الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الاولى
والآخرة على معنى انه يستحق الحمد والثناء على ما يوصف به من كماله ويصل الى العباد من نواله وفي الآخرة على ما يظهر
من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطرت على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى
وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فان قلت فهو وقع التوضيح للحمد على الكبرياء والآلاء في دار الفناء والبقاء
فما معنى قوله وكمعنا في الثناء اليه ثانيا اي صار فاعلى علي حامدا قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه فالحمد فعل
لاكل من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تعالى يستوجب الشكر بالقلب واللسان
والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الآخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب
الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جناب الحق تعالى وتقدس على ما هو المستحق للثناء والحمد فان قلت سكت شرط
الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة ليست حامدا وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة الابتداء
بل الظرف حال والمعنى متبركا ببسم الله ابتدئ الكتاب والابتداء امر عرفي يعتبر ممتدا من حين الاخذ في التصنيف
الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى

تأديا للحمد وعاجزا عما عليه لكون منازلة الكامل صرح بلزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل الحذف لكنه
وحامدا ثانيا عاجزا عما عليه فلا يلزم الجمع قوله وعلى افضل رسوله مصليا لما كان اجل النعم الواصلة الى العبيد هو دين الاسلام
وبه التوصل الى النعيم الدائم في دار السلام وذلك بتوسط النبي عم صار الدعاء له تلو الثناء على الله تع فاردف تحميده بالصلوة
وفي ترك التصريح باسم النبي عم على ما في النسخ المتروكة تنويه لشانه وتنبيه على ان كونه افضل الرسل امر جلي لا يخفى
على احد والطلبة بالسكون جمع طالب من الاولى استعارة للمضاف والمجلي سوابق من افراس الرهان والمصلي
هو الذي يتلوه لان راسه عند صلوته ومعنى ذلك بكثرة الصلوة وتكريرها او اشارة بالمجلي الى الصلوة على النبي عم و
بالمصلي الى الصلوة على الآل لانها انما تكون ضمنا وتبعا ثم لا يخفى حسن ما في قران الحمد والصلوة من التجنيس وما في
الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وما في الرابع من التخييل وان تقدم المعمول لاستدعاء القرائن الثلث
الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام ذا الحمد لا يناسب المقام وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية واما التنوين في
اولا مع انه افعل التفضيل بدليل الاولى والاوائل كالفضلى والافاضل فلانه ههنا ظرف فتنوينه قبل وهو منصرف لا وصفية
له اصلا ومنه ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته
عاما اولا ومعناه في الاول اول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام قوله شيد حق فيه ارباب اذ للحق البحث والاب
الاب قوله وفقني الله التوفيق جعل الاسباب متوافقة ويتعدى باللام وتعديته بالباء تسامح او تضمين لمعنى التشرف
والمص كثيرا ما يتسامح في صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى قوله وفقني من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض
الكسر بالتفريق واختتمت الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه
عن نظر الانام بمنزلة الشيء المختوم الذي لا يطلع على مخزوناته ولا يحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين
بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام قوله وترتيب انيق اي حسن معجب بحيث يعجب
ما تصرف فيه من التقديم والتاخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاولى والصواب لم يسبقني الى مثله سبقت
الغايبين الى المعالي قوله لم يبلغ شق توقيعات والعايد محذوف اي لم تبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من
الزمان او المراد لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعدية
البلوغ بالى لجعله بمعنى الوصول او الانتهاء قوله سميته هذا الكتاب جواب لما وضع اسم الاشارة موضع المضمر لكمال
العناية بتمييزه فان قلت يلزم ثبوت الثاني لثبوت الاول فيقتضي سببية ما ذكر بعد لما لتسمية الكتاب بالتوضيح
فما وجهه قلنا وجهه ان الغرض في اتمامه الشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته
واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا للتسمية بالتوضيح في حل غوامض التنقيح قوله اليه يصعد
الكلم الطيب افتتاح غريب واقتباس لطيف اي بالغير قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله تع في قلب المؤمن سيما عند افتتاحه
الكلام في اصول الشرع واشارة الى ان الله تع متعين لتوجه الى مداليه لا يتعلق الا النيح بذكره تع ولا يذهب
الوهم الى غيره اذ له العلو والجلال ومنه العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي
ان يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تع وتكون همته مقصورة على طلب رضاه ولا يلتفت الى ما سوى الله الا ما كان
ان ابتدأ المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبتدأ لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفي في العمل بالسنة ان



ان يذكر التسمية باللسان او ان يخطر بالبال او يكتب على قصد التبرك من غير ان يجعل جزءا من الكتاب
وعلى التقدير يكون الاضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب الصعود الحركة الى العالي مكانا وجهة الصعود
للتوجه الى العالي قدرا ومرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء و
اللفظ مفرد الا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسي ولاعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه
التذكير والتانيث قال الله تع كانهم اعجاز نخل منقعر اي منقطع من مغارسه متساقط على وجه الارض
وقال كانهم اعجاز نخل خاوية اي متآكلة الاجواف ثم الكلم على الكثير لا يستعمل في الواحد البتة حتى زعم
بعضهم انه جمع لكلمة وليس كذلك بل جنس ومن ثم الآن الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا وان فعلا ليس
من ابنية الجمع فلا ينبغي ان يشك في انه جمع كثير وركب وانه ليس جمع كتب وركب في قوله والكلم ان كان جمعا
خزانة لا تخطي والصواب وان كان بالواو قوله نحو ما هو حال من الكلم بيانا له على ما قال النبي عم هو
سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن
فاذا لم يكن له عمل صالح لم تقبل واما صالح الجمع المكسر بيانا للموصوف فلا يتوقف على ما يجي من ان الشكر نوع بالتو
كالمرادف كوفية ولان الشكر انما للتكثير وهو بنا نسب النعم والحمد هو جمع جنس الحمد وهو مقابلة الجميل
من نعم وغيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا او عملا او اعتقادا
فلا اختصاص للحمد باللسان كان بيان الكلم بها انسب والشرائع جمع شريعة الماء وهي مورد الشاربة و
الشرع والشريعة ما شرع الله تع لعباده من الدين اي اظهره وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من
النبي عم جعلها على طريق الاستعارة المكنية بمنزلة روضات الجنات فاثبت لها مشارع يرد بها المتعطشون
الى ماروح الابدان ونما الاغصان فان القبول الاول ريح الصبا ومهبها المستوي مطلع الشمس في
استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب وتشخصه في الهواء ثم تسوقه
فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا
تنمى به الاشجار والقبول الثاني من المصادر الشاذة لم يسمع له ثان والنماء الزيادة والنامي هو ما ينمي نما و
ينمو نموا وحقيقته النمو الزيادة في اقطار الجسم على تناسب طبيعي بمعنى ووصف لمى ما ذكر تلميح الى قوله تع ضرب
الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فان المراد لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة
كشجرة طيبة فالمجموع شجرة اصلها هو الايمان والاعتقادات وفرعها هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد
وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تع على ما صرح به الامام الرازي وغيره ليس قول القائل
الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبئ عن تمجيده من الاعتقاد والاعتراف بصفات الكمال والتنزه عن ذلك بالافعال والاتيان
بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار
والعمل فرع للحمد لولاه لكان الحمد غير مؤد الى الله تع وقبول عنه بمنزلة شجرة لا غصن لها او شجرة لا ثمرة عليها اذ العمل
هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تع والعمل الصالح يرفعه في الحديث فاذا لم يكن عمل
صالح لم يقبل فاشار المص الى ان الشجرة الحمد اصلها ثابت هو الاعتقاد والرابح الاسلامي المبتني على علم التوحيد

بحيث لا الاله... العامل الفاضل... علامتكم ... والعوائد... دار اس... [illegible]

والصفات وقرينة الاختصاص والدوام بقوله يصعد الكلام الطيب بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع
المنبئ عن الاستمرار قوله على ان جعل سعلق للنبي صلى بعض النعم اشارة الى عظم امر العلم الذي وقع التعبير
فيه والدلالة على جلاله قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية و
المعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومبانيه الاصول ما
يبتني هي عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمييزها تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق
ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المتفصلة المبينة في علم الفقه ومعانيها العلل لطائفه التفصيلية
على كل مسئلة مسئلة ودقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد
اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معاني الفقه رفعة درجات العلماء ونيلهم الثواب في دار الجزاء
وفي الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام بطائفه بادلتها التفصيلية
موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث انها توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري
وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع و
النبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام قوله بنى على اربعة اركان عبر لقل من
الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بقصر من جهة ان الملتجئ اليها من غوائل عذر والدين وعذاب الاخرة
فاضاف المشبه به الى المشبه كما في لجين الماء والاحكام تستند الى ادلة جزئية ترجع على كثرتها الى اربعة هي اركان
قصر الاحكام فذكرها في اثناء الكلام على الترتيب الذي بنى اساس الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة
ثم الاجماع ثم العمل بالقياس وكرر ثلثة الاولى صريحا والقياس بقوله ووضع معالم العلم على اماكن المعتبرين
اي القائسين المتأملين في النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار تقول اعتبرت الشيء
اذا نظرت اليه وراعيت حاله والمعلم الاثر الذي يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت
الحكم في الفرع فان قلت ليس توسط الخارج بعدم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام في من
السنة والاخبار في نوعه والغالب فيه حيث يواخر لعارض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى
انه كما يشتمل النص على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل
اليه غير رب النص وعلى ما هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية في الظهور ونص هو دونه وعلى
متشابه هو غاية في الخفاء ومجمل هو دونه ويجي تفسيرها قوله مقصورات اي محبوسات جعل خيام الاستتار
مضروبة على المتشابه بحيث لا يرجى بروزه وظهوره اصلا على ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلمه احد
الا الله وفايدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو غاية متمناهم من العلم
باسراره كما ان الجهال يبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان في الطلب كذلك العلماء يبتلون
بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء الكل احدا انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه قوله
يكبح عنان فهمهم تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام لكي تقف ولا تجري قوله او دعها اي اودع الله الاسرار
في المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما



وانما علاه بنوتها او تضمنا لعدم الادراج والوضع قوله منصة هي بفتح الميم المكان الذي ترفع عليه العروس
للجلوة من نصصت الشيء اذا رفعته والعروس نعت يستوي فيه المذكر والمؤنث ما دام في اعراسهما الجمع للمؤنث
عرائس والمذكر عرس بضمتين وفي هذا الكلام نوع خزازة لان المعاني التي انكشفت بالنصوص وجليت
على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهي ليست نتائج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق
المبين وكأنه اراد ان المجتهدين لما تأملوا في النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون احكاما و
حقائق هي نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة قوله وفصل خطابه الفاصل المميز
بين الحق والباطل او خطابه المفصول الذي يتبينه من خاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى
الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل
والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبني عليه اكثر الاحكام والمتفق على حجيته بين الانام قوله ما رفع اي
ما دام رايات مراسم الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء كلمة الحق واحياء مراسم الدين
فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض قوله جعل الشان اي عظم الامر او البرهان اي الحجة
الجزء وفاتها مركوز اي مدفون من ركزت الرمح غرزته في الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة
العظام شبهة العبارات الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز
الاشارة بالشفتين او الحاجب يعني بالي فاصل الكلام مرموزا في غوامض حذف الجار واوصل الفعل فصار
غوامض مسندا اليه والنكتة اللطيفة المستخرجة من نكت في الارض بالقضيب اذا ضرب في الارض فاثر فيها يعني قد
اومي الى النكت الخفية في اثناء العبارات الدقيقة والعطر التأمل في الشيء بالعين والامعان فيه واللحظ النظر
الى الشيء بمؤخر العين واللحاظ بالفتح مؤخر العين والمنقح المهذب تقول نقحت الجذع وشذبته اذا قطعت
ما تفرق من اغصانه ولم يكن في لب به وتنظيم الدرر في السلك جمعها كما ينبغي مترتبة متناسقة والكلام لاحسن
تعريض بما بان في اصول فخر الاسلام زوايا حذفها وشنايات لم ينظمها ومخالق لم يحلها وانه ليس بمبني على قواعد
المعقول بان يراعي في التعريفات والحجج شرائطها المذكورة في علم الميزان وفي التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك
مما لا يلتفت اليه الا المحققون قوله مورد فيه اي في ذلك المنقح الموصوف بعد كتابه وكذا الضماير التي بعده قوله
لان الاعجاز في الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس تفسير لمفهوم اعجاز الكلام لانه
لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من المعجز ان جعلته
عاجزا ولهذا اختلفوا في اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه لبلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل
باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه
في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الرأي الصحيح فباعتبار انه يشترط في اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما
عداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطفه الخ وهذا يقع على طرق متعددة
ومراتب مختلفة فلهذا قال اعداد السحر بلفظ الجمع وعبر في الاعجاز بلفظ المفرد وضرب التوب ما على الطراز وعرضه
الكون كتبته التي تؤخذ عند الحنث وهي اقوى من الكذب فخصها بالاعجاز الذي هو اقوى من السحر وفي الصحاح السحر

بالترك توليه

الأخفى وكل ما لطف ما خفي ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغة في تلطيف الكلام وتأدية المعاني بالعبارات
اللائقة الفائقة بحيث كأنه يقرب الى السحر والاعجاز وههنا بحثان الاول ان كون طريق تأدية المعنى
ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة يكفي في الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته و
الاتيان بمثله ومن الطرق المحققة والمفروضة حتى لا يمكن الاتيان بمثله بغير مشروط لان الله تعالى قادر على
الاتيان بمثل هذا القرآن مع كونه معجزا فما معنى قوله ابلغ من جميع ما عداه الثاني ان الطرف الاعلى
من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الاتيان بمثله كلاهما معجز على ما ذكر
في المفتاح ونهاية الايجاز فح يتعدد طريق الاعجاز ايضا فان يكون على الطرف الاعلى وعلى بعض المراتب
القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه
انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله محقق او مفروض اخترعه لا يمكن للغير الاتيان بمثله وعن الثاني ان الاعجاز
سواء كان في الطرف الاعلى او فيما يقرب منه فهو سحر باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن
للبشر معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد بضبطه قوله اصول الفقه الكتاب مرتب
على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن او لا الثاني المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه
عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ البحث في هذا الفن عن هذين والقسم الاول
مبني على اربعة اركان في الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مذيل بباب الترجيح والاجتهاد والثاني
على ثلثة ابواب في الحكم والمحكوم عليه والمحكوم به وسيعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف العلم
وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة واحدة ان يعرفها بتلك الجهة لئلا من فوات
المقصود والاشتغال بغيره والعلم فهو كثرة مضبوطة بموضوعه الذي به يتميز عند الطالب وموضوعه الذي
يبحث فيه عن سائر العلوم فحين تشوقت نفس السامع الى التعريف ليتميز العلم عنده قال المص هذا الذي
اذكره في اصول الفقه اعتناء للسامع عن السؤال او قال عن السائل اصول الفقه ما هي ثم اخذ في تعريفه واصول
الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبي نظرا الى ان
المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام واثر من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب والمص قدم الاضافي نظرا الى
ان المنقول عنه مقدم وان الفقه ماخوذ في التعريف اللقبي فان قوم تعريفه لكن ذكر حدوا اللقبي كما قال
المص هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه على وجه التحقيق والاحتيج الى ايراد تفسيرها ثانيا في اللقبي تارة
في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب وما كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبي
مفردا كعبد الله حال فتعرفها اولا باعتبار الاضافة بناء على سبب التقدم وقال فالآن نعرفه باعتبار انه لقب لعلم
مخصوص سنذكره واللقب علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نظام
المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح قوله واما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول و
المضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة
اجزائه فيحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري للاسم ثم تعرض هو للمعلم بان معنى اضافة



اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسألة ما يختص
بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه يبنى عليه ويستند اليه فالاصول جمع اصل وهو في اللغة
ما يبتنى عليه الشيء من حيث انه يبتنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث انه يبتنى على علم التوحيد فانها
بهذا الاعتبار فروع للاصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل
في العرف الى معان أخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به هنا الدليل واشار
المص الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران
وابتناء اعالي الجدار على اساسه واغصان الشجر على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا
حمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه
ما يبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا دليله وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل
مراد قطعا فاي حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشيء على الشيء اضافة
بينهما وهو امر عقلي قطعا قلت اراد بالابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين وح يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدران
وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر وان اراد ما هو المتبادر في العرف من ابتناء السقف على الجدران
بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه ما يدرك بالحس فح يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي ولا يدخل
في العقلي بتفسيره والجواب ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلي وانما هو مثال له للقطع بان ابتناء المجاز
على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما اشبه ذلك ابتناء عقلي
قوله واعلم ان التعريف اما حقيقي اذ المعلوم اما ان يكون للماهية ويتوجه قطع النظر عن اعتبار العقل او لا الاول الماهية
الحقيقية اي الثابتة في نفس الامر ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى بعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية
اي الثابتة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى بعض
كالاصل الموضوع بازاء الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء
الكلي المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة في جواب ما هو والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب
ما هو والتمثيل بالمركبة من عدة امور لا ينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على ان الحق ان الماهية
يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذا تقرر هذا فنقول ما تعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان
يكون له حقيقة او لا وعلى الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء او وجها واعتبارات منه فتعريف
الماهية الحقيقية للاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها
او بالعرضيات او بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تبيين ما وضع
الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما يبتنى
عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد
يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي البتة
كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت فيه العدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية

الحقيقة قد يوخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وما هيته الثابتة في نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب
بما التي لطلب الحقيقة وهي متاخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشيء المتاخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه
وقد توخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي البتة لانه جوابه
عن ما التي لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع وهذا التعريف قد يكون بحسبه ذلك الشيء بان يكون متعقل الواضع
نفس الحقيقة وقد يكون غيرها والكلام ههنا انه قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي الا انه قبل العلم بوجود الشيء يكون اسميا
وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادي الهندسة بشكل يحيط به ثلثة اضلاع تعريف اسمي وبعد
الدلالة على وجوده بعينه تعريفا حقيقيا **قوله** وشرط كلا التعريفين اي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما الطرد
فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا اي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما
وجد الحد وجد المحدود وبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاختار بعضهم ان عكس الطرد
مستعملا في العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما اذا قيل كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان
وكل انسان حيوان ولا عكس لها اي ليس كل حيوان انسانا فعلى هذا يكون معناه اي كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكس
لقولنا كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على
المحدود وبعضهم اخذ منه ان عكس الاثبات نفي غيره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي كلما لم يصدق
عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بحد على ما ليس بمحدود اي صار واحد ...
ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها **قوله** ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمي لانه تبيين ان لفظ الاصل
في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج الغير اليه وهذا
لا دخل له في بيان فساد التعريف في عدم الاطراد وعدمه لما اسميا كان او غيره فغاية الجملة تعريف الاصل بالمحتاج
اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه او خارج عنه والاول
اما ان يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية
له والثاني ان كان ما منه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان ما لاجله الشيء فهو الغاية كالجلوس
على السرير وهو الاول او الشرط كالآلات النجارية وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه اقسام ستة للمحتاج اليه ولا يطلق
لفظ الاصل في الاصطلاح على واحد منها وهو الماء كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية لا يصدق على
واحد منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا ما منها وقد تخالفت هذه الوجوه الاولى في
اشتراط الطرد في مطلق التعريف لا سيما الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها
وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان تكون اعم بحيث لا يفيد الامتياز الا عن بعض ما
عدا المحدود فان الغرض من تعريف الشيء قد يكون تمييزه عن شيء معين فيكتفى بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد
التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج الثاني منع عدم صدق الاصل على
الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك الثالث ان كلامه في باب المجاز
عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل وكذا تعريفه اذا جعلنا الفكر

6

ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور مادة للفكر واصل له وان ابتناء الفكر عليها ليس حسا ومع ذلك لا يخفى
بتعريف النبي ... وهو ترتب الحكم على دليله **قوله** والفقه نقل المضاف في تعريفي مقبولا ومرتبا والمضاف اليه تعريفين حقيقيين
بتعريف احدهما دون الاخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس ما لها وما عليها وكون تعريفا بالنفس يجعله كذلك
لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان تعريف النفس الا انه اقرب الاعتبار ومعنى الخطاب والتأويل
اقه وفي المعرفة ادراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير مما لا دلالة عليه اصلا ولا اصطلاحا وذهب في قوله ما لها
وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي احترازا عما ينتفع به النفس او يتضرر به
في الدنيا من اللذات والالام والظاهر من هذا القيد بظهوره ان الفقه من العلوم الدينية ثم ذكر ما هو التقسيم
ثلثة معان ثم ذكر معنيين اخرين فصارت المعاني الحاصلة خمسة ثلثة منها يشمل جميع اقسام ما ياتي به المكلف واثنان
لا يشملها كلها والاقسام اثني عشر لان ما ياتي به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله
اولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل
ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راي محمد رحمه الله وهذا اليحجل على راي ابيها
وهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل
اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان
فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله
لما هو الاعم شايع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب
ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل اي ايقاع على ما هو المعنى المصدري و
ترك اي عدم فعل فصار اثني عشر والمراد بما ياتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التي تسمى صلوة
والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك مما هو اثر صادر عن المكلف وطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور
المذكورة من الواجب والحرام ونحوهما وان كانت عبارة في الحقيقة عن صفات فعل المكلف خاصة الا
انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو
المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل لبعض فساد اخذ الترك بمعنى كف النفس لان ترك الحرام مثلا على
الواجب بعينه فان قلت اي حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثني عشر وهلا اقتصر على الستة
بان يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك قلت لانه اذا اريد الواجب لو دخل فيما يثاب عليه لم يصح
ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاتيان
بالواجب يستحق العقاب الا انه لا يعاقب لعفو من الله او سهو من العبد او نحو ذلك وبالجملة
واضح الا ان فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض عليه بانه
واجب والواجب يثاب عليه وفي التنزيل واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي
المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل احد في كل لحظة مثوبات
كثيرة لكل حرام لا يعود عنه ونهي النفس عن الهوى كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع

ان يترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه الثاني ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك بل ما يناسب الامكان الذي هو من معاني الوجوب وغيره ومعنى عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام لسائر الخمسة فان قلت ان اريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله فيفعل ما سوى الحرام والمكروه تخيرا ويترك ما سوى الواجب تجويزا لان ما سوى الحرام والمكروه يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه مع انه لا يجوز قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليه الثالث ان ما لزم عليها في الوجه الخامس من المنع عن الفعل ليشمل الحرام والمكروه كما انه التحريم الرابع ان ليس المراد بمعرفة النفس ما لها وما عليها تصورهما ولا التصديق بثبوتهما لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة احكامهما من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذا حرام واليه الاشارة بقوله كوجوب الايمان في احكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه تعرف بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات يعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد بعينها فيها وما علم من ان اطلاق اللفظ الحامل للمعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات قوله وقيل العلم عرف اصحاب الشافعي الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع اولا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية العمل اولا والعملي اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي ينبط به الحكم اولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير الماخوذة من الشرع كالاحكام الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله وعلم جبرئيل والرسول عم وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية فيمكن ان يراد بالحكم الحكم بمعنى في العرف على اسناد امر الى اخر اي نسبته اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وفي اصطلاح على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد هنا لانه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثاني الخالص مراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا اشار بقوله لخرج التصورات ويبقى التصديقات ويكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوايد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمص جوز ان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف في تبيين فوايد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرعية ما يتوقف

على

[علم الفقه]

7

على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله ووجوب تصديق النبي عم لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق نبوة النبي عم بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج مثل هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع واما قال الخطاب بما يتوقف ولا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع والقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تع او شريعة النبي عم وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي على الايمان بالله وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عم ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع قوله ثم الشرعية اي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظري ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام يجي قوله اي العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام وح لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا من الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطابي فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الادلة وهو الادلة التفصيلية لان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه

قوله ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبرئيل والرسول عم وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال او الاستنباط احترازا عنه والمص توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية لان قيل حصول العلم عن الدليل يشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم ماخوذا عن الدليل فيخرج علم جبرئيل والرسول عم ايضا قلنا لو سلم ذلك فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما او للدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله شايع في التعريفات قوله وكما عرف الفقه المذكور في كتب الشافعية ان الخطاب لله تع المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا للحكم الماخوذ في تعريف الفقه والمص ذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد زايد على خطاب الله وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو راي بعض الاشاعرة كل ذلك لعدم تصفح كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهم ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيدخل فيه خواص النبي عم كاباحة فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله

المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله
تع تدل على ان لا حكم الا خطابه وهو وجب طاعة النبي عم واولى الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما
وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا حكمه ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه لا دخل فيه
القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تع والله خلقكم وما تعملون مع انها
ليست احكاما ورد على التعريف قيد تخصصه وطرح ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او
التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب
بالافعال في صور النقض من حيث انها افعال المكلفين وهو قوله قول وقد زاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا
التعريف بثلثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحدوث بعد العدم كقولنا
حلت المراة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يشتمل
على الكلمة او وهي للتشكيك والترديد بينافي التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل
سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمصنف اهمل في تقرير الحكم
الوضعي ذكر المانعية فاجاب الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف
بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تاثير الحادث فيه بل
معناه كون الحادث امارة عليه وهو قالوا العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات و
الحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان او هنا لتقسيم المحدود وتفصيله لانه
نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل واما الثالث
فالتزمه بعضهم وزاد في التعريف قيدا ثالثا وجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع
اي وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بانا لا نم ان خطاب الوضع حكم ويمكن الا نسميه حكما وان اصطلح
غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تخصيص التعريف ولو سلم فلا نم خروجها عن الحد فان مرادنا بالاقتضاء
او التخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة
عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة
معها او وجوب ازالتها حال الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب بعض الى ان الحق
زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما وجب ذكر الاخر فلا وجه لجعل الوضعي داخلا في
الاقتضاء او التخيير اي في التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما للاخر في بعض الصور لا يدل على
اتحادهما وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلان الخصم منع كون الخطاب الوضعي حكما وبصطلح
على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل يكشف ويصحح واما ثانيا فلانه
منع كونه خارجا عن التعريف وجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي ضرر له في تغاير مفهوميهما بل يكفي تحقق
مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شي بشي فيه تسامح والمعنى ان المفهوم
منه الخطاب يتعلق بشي لشي بكونه سببا له او شرطا او مانعا قوله وبعضهم عرف الخ ذكر غير بعض الحنفية ان الحكم

بانه يقول او بالوضع

8

ان الحكم خطاب الله تع اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في بعض الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله تعلى
فتوهم المص ان هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف
للحكم الشرعي قال المص في الحواشي اذا كان تعريفا للحكم فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مخرجا لوجوب
الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد
اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان الحدود لا يتناوله لعدم توقفه على الشرع قوله فالحكم على
هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله تع تعريفا للحكم الشرعي اسناد امور الى اخ لا خطاب الله المتعلق بفعل
المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف
على الشرع فان قيل فيه خلل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا تخرج بقيد العملية
قوله والفقها الخ لان الحكم في اصطلاح الفقها حقيقة فيما يثبت بالخطاب مثل الوجوب والحرمة ونحوهما وهو
مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به قوله يرد عليه مناقشة لان اعتراضات على تعريف الحكم
مع الجواب عن البعض الاول ان المعهود تعريف الحكم المصطلح بين الفقها وهو ما يثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة
وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب لانه من صفات الله تع وهذا انما اورده في كتب الشافعية واجيب
عنه بوجوه الاول انه تجاوز بالحكم ما حكم به اي هو الخطاب المخاطب به القرينة العقلية على ان الوجوب ليس كلام الله
مع الثالث الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث وهو المحقق
عضد الملة والدين قال ان الحكم نفس خطاب الله تع فالايجاب نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول
ليس بمتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم سمي ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان
بالذات ومختلفان بالاعتبار ولذلك ترا العلماء يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى
وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان عن الولي
ان هذا المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة
بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي ورد المص اولا بانه يصح فيه ولا يصح في اسلامه و
صلوته وكونها مثوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم اخر مترتب عليه وهذا الوال
لا يتاتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله
وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله او ذمته لا مدخل في تعريف الحكم وان اقسم العباد متعلقة المكلفين لا بعباد متعلق
بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون الفعل موافقا لما ورد به
الشرع او مخالفا امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته
ومعنى كون صلوته مثوبة ان الولي مامور بان يحرضه على الصلوة ويامره بها لقوله عم مروهم
بالصلوة وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تع
واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما يثبت بالسنة والاجماع
ايضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله تع ومعرف له وهذا معنى كونها ادلة الاحكام الرابع انه

الاول الوجوب من صفات فعل المكلف مثلا

غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اى التصديق ووجوب الاعتقاد اى
القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما اخذ فى تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف
اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية فى تعريف
الفقه مستدركا واجاب عنهما بان المراد بالفعل ما يعم القلبى والجوارح وبالعمل ما يخص الجوارح فلا تخرج
مثل وجوب الايمان والاعتقاد عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا الافادته خروج ما لا يتعلق بفعل
الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل ان يقول اذا حمل الحكم فى تعريف الفقه على المصطلح ذكر العملية مكرر قطعا لان كل
وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل فى الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء
او التخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حجة وجوب العمل بمقتضاها فيدخل فى الاقتضاء العملى
لانا نقول فحينئذ لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يجاب ان التقييد بالعملية يفيد
اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعى **قوله** والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع نفى
الحكم او باصله المقيس هو عليه فيخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع والقياس حجة على
تقدير ان يكون حكما واتمام تفسير الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم مستفاد من خطاب الله
ويحتمل ان يكون تقييده بالشرعى تكرارا وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع هو ما لا يدرك لولا خطاب الشرع
اذ لا مجال للعقل فى درك الاحكام فلو كان خطاب الله الحكم تعالى على ما زعم المصنف لا الحكم الشرعى لكان
ذكر الشرعى تكرارا البتة اى تقييد فحسب **قوله** فيدخل فى تعريف الفقه على راى الاشاعرة شامل للعلم بحكم
حسن الجود والتواضع اى وجوبهما او ندبهما وقبح البخل والتكبر اى حرمتهما وكراهتهما وما يشبه ذلك لانها
احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على رايهم مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك
لو كانت من الاحكام العملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل المعنى
العلم الخ وقيل من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يراد علما على معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم
الاخلاق وبان معرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات اى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق
ومن العمليات علم الفقه وكانه نسى ما ذكره ثمة او ذهل عن قيد العملية ههنا **قوله** ولا يزاد المصطلح بين الشافعية
ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم
ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد
الاكتساب والاستدلال فالامام قيد فى المحصول الاحكام بالتى لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز
عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها يعنى انه لا يدخل فى مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به فى قيد
العملية لا يعنى انه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبهما فقيها على ما فهم المصنف فاعترض بمنع لزوم
ذلك بناء على ان الفقيه من الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها
بل العلم بجملة مسئلة غريبة استدلالية وصرنا لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين
ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريفهم للفقه لئلا يكون القيد لمخرج لها ضايعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم



عندهم ولا الاصطلاح على ذلك حاملا للاعتراض عليهم **قوله** ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه
بان المراد بالاحكام اما الكل اى المجموع واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كالثلثين
مثلا واما البعض مطلق وان فى الاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية فى نفسها
ما انقضاء دار التكليف لا انها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين
وهو المعنى بقوله لا تكاد تتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا فجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابط يحوى
لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت ضبط فلا يكون احد فقيها واما الثانى فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف
بعض الاحكام كما لك سئل عن اربعين مسئلة فقال فى ست وثلثين لا ادرى واما الثالث فلان الكل مجهول
الكمية فالكسور المضافة اليه من النصف وغيره كذلك ولذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق
النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك
اصطلاحا وهو مذكور فيما سبق فلم يصرح به لظهور ما اشار اليه بقوله ثم اى بعد ما لا يراد البعض وان قيل لا يراد الكل
الخ ومعناه الخ وهو ان من الاحكام ما يصح على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها
ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يحتمل كقولنا ضرب كل القوم او
كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم ان معرفة جميع الاحكام
اعم من معرفة كل واحد او البعض فقط لعدم تناهى الحوادث لا ينافى ذلك والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام
الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل فى الوجود على التفصيل وبلغت اليه ذهن المجتهد حيث علل عدم
ارادة الاول بلا تناهى الحوادث والثانى بثبوت لا ادرى ولما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى
العلم بها التهيؤ لذلك رد المصنف بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف ان اى قدر من
الاستعداد يقال له التهيؤ القريب حاصل التهيؤ ان يكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاجتماعه
المآخذ والاسباب والشرائط التى يتمكن من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها فى معرفة الاحكام رد المصنف باربعة اوجه يمكن الجواب
عنها بان لا نم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء او الخطاء فى الاجتهاد ينافى التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز
ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود المانع او معارضة الوهم العقل او مشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولا نم ان
شيئا من الاحكام التى لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد دليل على ما حدوث معاذ حيث اجتهد
الاجتهاد برايه فيما لا يجد النص ولم يقل النبى عليه فان لم يكن محلا للاجتهاد ولا نم ان لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ
المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع ذايع فى العرف كقولهم
فى تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هو الملكة ويقال لها الصناعة ايضا لا نفس الادراك وكقولهم
وجه الشبه بين العلم والحيوة كونهما جهتى ادراك **قوله** لان هو العلم بنوع مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته والتقسيم بكل
الاحكام لخروج البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحى بحكم فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم
ثلثة احكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحى بالظهور احترازا عما نزل به اى العالم الشاذ كر شرط كونه مقرونا بملكة استنباط
الفروع الفقهية من ملكة الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة

من غير افتقار الى النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول اوجه قوله لا المسائل القياسية اي لا يشترط
في الفقه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها
على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل انما يستقيم هذا في قول القايسين واما
من بعض فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز
للمجتهد التقليد بل عليه ان يعرف المسائل القياسية لئلا يقع في خلاف الاجماع فان قيل المسائل القياسية مما ظهر
بنزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الاخر العلم بها قلنا نزول الوحي بها انما هو للمجتهد
السابق في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر
نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم
وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كساير العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام و
الاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما باكثر واكثر وهكذا متزايدا الى انقراض زمن النبي عم
ثم يختلف متزايدا بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وايضا ينتقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار
الاحاد الثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عم لعدم الاجماع في زمانه وكان المراد
به العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله في التوضيح
بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك يخرج عنه معظم مسائل
الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى كل من ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحي به وح
يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيا اخر الرابع انه اذا اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة
فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا
في كثير من الوقايع الى عايشة رضه ولم يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير منضبط
لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار والاشغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الاحاد
من الفقه حتى يصير شايعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال قوله
فجوابه اولا مشعر بان ما ظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظني ثم ما ورد به النص
او الاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الاحاد ظنية
قوله وثانيها هو الذي ذكره المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع
على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الاحاد في ذلك حتى صار متواتر المعنى ومعنى اعتبار الشارع غلبة الظن
في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى فيكون
ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون
ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فيتنافيان قلنا يكون مظنونا ويصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم
كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تقدير تصويب كل مجتهد
واما على تقدير ان المصيب واحد فلانه ثبت بنص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل او هو ثابت



ثابت ما بالنظر الى الدليل ان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا
لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر
الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في
الواقع وغاية ما امكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل
به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله
فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة
اليه وحاصله انا لا نم ان كل حكم يجب العمل به قطعا يعلم انه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله تعالى فقوله
والا لم يجب العمل به عين النزاع وان بني ذلك على ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو راي البعض يكون
ذكر وجوب العمل ضايعا لا معنى له اصلا قوله واصول الفقه ما ينبني كان بيان مفهوم اصول الفقه هو بيان ما صدق
عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره
والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس
او ان الدليل اما ان يصل من الرسول عم اولا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان
اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرايع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك
فراجع الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها والا فلا دخل للراي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم
نوعا خاصا من الادلة وسماه الاستدلال في صلة يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع صرح بذلك في
الاحكام ثم الثلثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد
الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع
فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا قيل ان اصول
الفقه بالحقيقة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة واعترض بوجوه الاول
انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتني عليه غيره سواء كان فرعا لشيء اخر او لم يكن ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان
فرعا للجد الثاني ان السبب القريب للشيء يجب ان يستغني عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن سببا
عن شيء اخر الثالث ان اولوية بعض الاقسام في معنى المقسم لازمة في كل قسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيجعل مثلا
الكلمة قسمان اسم وفعل والحرف الثالث هو الطرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يكون الا بتغييره
في صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة لكنا نسلم ان الاجماع ايضا كذلك يفتقر الى السند فان لا يكون اصلا مطلقا
والجواب عن الاول انا لا نسلم ان العموم النوعية داخلة في مفهوم الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل
في معنى الاصالة وابنى على الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يبتني في ذلك المعنى على شيء اخر حيث
يكون فرعه الحقيقة مبنيا على ذلك الشيء كالقياس والاضعف يجدر اخراجه عن الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة
وهذا بين واما الاب فانما يبتني على ابيه في الوجود لا في البقاء والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شيء وعن الثاني
السبب القريب هو الموثر في فرعه والمفضي اليه واثر البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه

اما شرايع من قبلنا فهو راجعة اما الى الكتاب او الى السنة واما التعامل فراجعة الى الاجماع وقول الصحابي الى ذلك

هذه الاسولة للسيد حكيم السمرقندي ٨٠٠

لا فيبنبني

لا دكلن نقول الاصلي

يكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاسناد حكم الفرع الى النص او الاجماع وعن الثالث انا لا نم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نم لزوم الاشرفية لذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه لو حصل وعن الرابع اذا ان اريد بالتقدير التقدير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نم امتناع التقدير بدونه وان اريد بحسب علمنا فهو لا يقتضي اسناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا له كاملا وعن الخامس بانه لو سلم ما ذكر ان الاجماع لما يحتاج الى السند في تحققه لا في نقل دلالته على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زائدا لا يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل انما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنيا قوله وعلم اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح [illegible] الادلة والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل به الى الاوسط ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانها من مبادي اصول الفقه والتوصل بها الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فيسمى العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بكليتها ليفيد الاجمال وزاد المص قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط ومدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته

اعتبار

بان بطريق الدلالة او العبارة او الاشارة او الاقتضاء او غير ذلك كالسلسلة



نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه قوله ونعني بالقضايا الكلية اعلم ان المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث تحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى حدا اصغر ومحموله حدا اكبر والدليل يتالف لا محالة عن مقدمتين تشتمل احديهما على الاصغر وتسمى الصغرى والاخرى على الاكبر وتسمى الكبرى وكلتاهما تشتمل على متكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس ويسمى الشكل الرابع او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مامور الشارع وكل ما هو مامور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمامور الاوسط وقولنا الحج مامور الشارع هو الصغرى وقولنا كل ما هو مامور الشارع واجب هو الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم القواعد الكلية الى الصغرى السهلة الحصول لتخرج المطلوب من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية موقوف على البحث من احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المص بما لا مزيد عليه قوله ويكون القياس قد ادى اليه راي المجتهد يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد للتحرز به عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه قوله ولا يبعد ان يقال الظاهر انه يعود يريد اليه اصحاب المتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم يصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد قوله ولا يقال الى الفقه لان المقلد يتوصل بقواعد الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس عن الادلة الاربعة قوله يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالها على حذف المضاف اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف المضاف شائع في عبارة القوم قوله فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض هنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشؤه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر مساو له كالضحك للانسان بواسطة التعجب او بواسطة امر اعم داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فاذن جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وماله نفع في ذلك فيكون موضوعه

اي بعد البحث عن احوال الادلة وغير ذلك

الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون مسايل
الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود
بالنظر في الفن هي الكيفيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي
لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس اثباته للحكم بينا كالتواتر
الشاذ وخبر الواحد قوله واما الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا يكون مبحوثا عنها في هذا العلم ولا لها دخل في ثبوت
ما هي مبحوث عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والقوم
والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفرداته او رباعية معربة
او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا بحث عنها في الاصول وهذا كما ان النجار
ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ودقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق
بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركبه وبساطته ونحو ذلك قوله ان لا يذكر مباحث الحكم بعد مباحث
الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول قوله كما ان موضوع المنطق التصورات
والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى التصور من حيث انه
جنس او فصل او خاصة فيركب منها حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة توصل الى التصديق
ومن حيث انه قضية او عكس قضية ونقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحث المنطق راجعة
الى الايصال وما له دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد
وان كان مركبا من الجنس والفصل كالحيوان كان له خاصة لازمة بينة فيرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك
راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط
فيكون من المسائل قوله لكن الصحيح اه فيه صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة
والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية
اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى الاحكام كما ذكره
المص في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل احدهما من المقاصد والآخر من اللواحق
تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال قوله ان اريد
بالحكم هذا الكلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية موجبات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقية فلا يجب للادلة
الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفائه غاية ما في الباب ان العلم يوجد عقيب الادراك الجازم او الراجح
ليتم القطعي والظني فيتم جميع الادلة وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وهو اضطر الى ذلك اخر الامر
وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما
يشعر به كلامه قوله واعلم ان ملة مباحث في الموضوع اوردها مخالفا لجمهور المحققين فيجب هنا ان ينظر
فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان



فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين اولا وعلى الاول اما
ان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف
الاخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام
والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناش عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه
عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب
فعل المكلف وحرمته وغير ذلك او كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشية عن احد المضافين في المبحوث
عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور و
التصديق الموصل اليه في ذلك على ما قرره المص فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا الثاني ان اختلاف
الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي
المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان
ذكر مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم
لو لم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط
تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها
وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان
والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية
في ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة
علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورده من المثالين مناقشة لان موضوع الاصول
ليس اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل الكتاب والسنة والاجماع و
القياس على الانفراد او الاشتراك من اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق للمنطق قوله ومنها انه
قد يذكر الحيثية البحث الى اخره يعني ان الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو كذا الشيء
من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث انه موجود
اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا يكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم
لم موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود يعني انه يبحث
عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك
كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا بحث فيه عن حيثية الوجود
اذ لا معنى لاثباتها للموجود وقد يكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان
من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها
في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي فذهب المص الى ان الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع
وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم ولو كانت جزءا من الموضوع كما في القسم الاول لما صح

ان يبحث عنها في العلم ويجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل
ان يقول لا نم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية
وبهذا الاعتبار وعلى هذا الوجه جعلنا الحيثية في القسم الآتي ايضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض
الذاتية على ما ذهب اليه المص لم يجز البحث عنها في العلم عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما لزم المص من تشارك
العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا يكون الحيثية من الاعراض
المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما يعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان
ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض مثلا ليس الصحة والمرض مما يعرض البدن الانسان من حيث
يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه ان المراد من حيثية امكان الصحة
والمرض او الحركة والسكون والاستعداد لذلك وهو ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع
لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية
وبالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع
بواسطة هذه الحيثية البتة قوله ومنها ان المشهور المبحث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات
والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة
وادعى جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن
بعض انواعها وفي علم اخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان والعلوم بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك
لان اتحاد العلم او اختلافه انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل وكما يتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى
موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف
باختلافها كذلك فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يوجد موضوع واحد
بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن بعض الاخر علما اخر فيكونان علمين متشاركين
في الموضوع متمايزين بالمحمولات واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث
الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لا اجزاء الموضوع
والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي
السماء والعالم عن طبايعها فهما علمان يختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم
يعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة طبايعها وحركاتها ومواضعها
وتعريف الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير
وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معروض للتغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو
كذلك كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد العروض وفيها نظر اما اولا فلانه
هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية جزء من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فلانهم لما
حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق انواعها واجناسها وبحثوا عما احاطوا به من اعراضها الذاتية

تحصلت



تحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلف محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار
علما واحدا تتوحد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان
المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان
يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ونطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في
احوال شيء وذلك في احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يوخذ في احد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا
او يوخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر ومثل الاحوال محمولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود وهو الصالح سببا
للتمايز واما ثانيا فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة ولكل احد ان يجعله علوما متعددة
بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما اخر الى غير ذلك
فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث
في كتاب البرهان من منطق الشفاء قوله وانما قلنا استدل على ثبوت الاعراض الذاتية لشيء واحد بان الواحد
الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا
كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة
انه لا شيء من تلك الصفات لاحق له بجزئه لعدم الجزء ولا بالمباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر
منفصل كان ينبغي ان يعرض لهذا ايضا وجهان اما ان يكون كل واحد منها لصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادي
اعني الصفات التي كل منها مبدأ لصفة اخرى وهو باطل بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها لذاته فيثبت
عرض ذاتي وثانيهما فالبعض الآخر لا يجوز لجزئه لما مر فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتي اخر وهو المطلوب او لغيره ولا يجوز
ان يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد من ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل
في المبادي فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم
فاللازم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي
الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف
اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال قوله ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق
اي وان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان
في ذاته والاحتياج في كمالاته وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فقط انه غير لازم لجواز ان يكون
لحوق بعض الاجزاء ببعضه وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلا نم ان احتياج بعض الصفات الى بعض
يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة قوله فيضع تنويع على قوله
ويبحث عن كذا يعني يتسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام تنوع الكتاب اي جعله
على قسمين والابحث التوقف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج من القسمين لكونه غير داخل في
المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس
تقديما لما قدم بالذات والشرف واما باب الترجيح والاجتهاد فكأنه جعلهما تتمة وتذييلا لركن القياس قوله

الركن الاول في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله المثبت في المصاحف كما
غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقران في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع
المعين من كلام الله المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلذا جعل تفسيرا
له حيث قيل الكتاب هو القران المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة
على ان القران تفسير الكتاب وما في الكلام تعريف للقران ومتعلقه مما تتميز به لا ان المجموع تعريف الكتاب
ليلزم ذكر المحدود في الحد ولان القران مصدر بمعنى المفعول يشمل كلام الله وغيره على ما هو توهم البعض لانه
مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمص رح وان كانوا لا يناقشون في ذلك الا انه
لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل بلا ازالة لهذا الوهم صرح المص بحرف التفسير
وقال اي القران وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقران يطلق عند
الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك اية اية لا مجموع
القران فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف
منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل
ليسا من اللوازم لتحقق القران بدونهما في زمن النبي عم وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريف
القران لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك
عنهما في زماننا فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم واوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم
البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والمص اقتصر
على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القران لان سائر الكتب السماوية وغيرها
والاحاديث الالهية او النبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لانه اسم لهذا المعهود
المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراءات الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الاحاد كما في مصحف ابي
او الشهرة كما في مصحف ابن مسعود فلا حاجة الى ذكر الاعجاز والانزال ولا الى تاكيد التواتر بقولهم بلا شبهة
لحصول المقصود بدونه واما التسمية فالمشهور من مذهب الشافعي رح على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين
انها ليست من القران الا ما تواتر بعض اية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتاخرين
ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوايل السور اية من القران انزلت للفصل بين السور بدليل انها
كتبت في المصاحف بخط القران من غير انكار ولا نكير من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة
في كونها اية تامة وجواز تلاوتها انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد
الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القران في غير سورة النمل انما هو لقوة الشبهة في ذلك
بحيث يخرج كونها من القران من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل على ما
اختاره المتاخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين قلت نعم هي عند الش فهي مائة وثلث عشرة اية
من السور كان قوله فباي الاء ربكما تكذبان عدة ايات من سور القران وعند الحنيفة اية واحدة حتى





من القران كررت للفصل والتبرك وليست باية من شيء من السور وجاز تكريرها اوايل السور لانها نزلت
كذلك ونقلت كذلك بخلاف من الحق بالمصحف ايات مكررة مثل ان يكتب في اوايل كل سورة الحمد لله رب
العالمين فانه يعد زنديقا او مجنونا قطعا هو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد بما نقل بين دفتي المصاحف جم
ما يشتمل الكل والبعض الا انه ان ابقي على عمومه يدخل في الحد الحرف او الكلمة من القران ولا يسمى قرانا في عرف الشرع
وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرانا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب
وتعلق ما دل عليه سياق كلام المص المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا المعنى الكلي ولا يرد
عليه شيء الا انه لا يناسب غرض الاصولي فان قيل ما الكتاب بالمعنى الاخر هل يصح تفسيره بالقران قلنا
نعم على ان يكون القران ايضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا حقيقة
ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله
على الكل والبعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام
المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك
قوله فان تمام الجواب يتوقف على هذا يعني ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب او
القران ليصير اسمه عن ساير الكتب او الكلام الازلي يكفي في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف والاشارة
ونحو ذلك فلا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب او القران فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي
موقوفة على معرفة ماهية القران ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القران فيلزم الدور لا يقال فالدور
انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القران دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية
القران لما مر من انهما اسمان لشيء واحد فتوقف المصحف على ماهية القران توقفه على ماهية الكتاب
وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لانه ايضا عبارة عن الكتاب
والقران فالمص صرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب او القران اشارة الى انه لا فرق
في لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القران الى ان ماهية الاشارة
الكتاب هي ماهية القران فذكر احدهما يغني عن الاخر فان قيل يفسر المصحف بما جمع فيه الصحف مطلقا
على ما هو موضوع اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن
الظاهر الجلي وعن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم
الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض يتوقف على القران بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس ن ومعرفة المصحف
يحفظونه ويتدارسونه لا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم
الكلي فحمل كلام المص على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي قوله بل يشخصه اي يميزه بخواصه
فان كلمة اي يطلب بها تمييز الشيء عما يشاركه شخصا كان او غيره قوله يطلق على الكلام الازلي كما في قوله
عليه السلام القران كلام الله تعالى غير مخلوق وهي صفة قديمة منافية للسكوت والافة ليست من جنس الحروف
والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا تتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات

والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام اللفظي حادث المولف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها
سمي كلام الله والقران على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصوليين منوطة
بالكلام اللفظي دون الازلي جعل الكلام اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز
يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوي المعرف
فذكر باقي القيود ليحصل المساواة **قوله** على ان التشخص لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين شخصه بانه
ما الاشارة اوكونها كما التعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لان غايته الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات
الشيء دون مشخصاته ولقايل ان يقول التشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان
يحد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك
فمجموع القران مركب اعتباري لا محالة فلا حاجة الى سائر المقدمات والى ما ذكر في تشخيصه من التكلفات
وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخص على مقوماته الماهية لم يختص بالشخص فلم يفد التمييز الذي هو اقل مراتب
التعريف وان ذكر معها الوصف العام لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان
يذكر معها الوصف المشخصة وعند زوالها يزول المحدود ايضا اعني ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل
يجب والحق ان التشخص يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه
بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير **قوله** على ان لحو
هذا وهو ان القران عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان
ما يقرأه كل واحد منا هو القران المنزل على النبي عم بلسان جبرائيل عم ولو كان عبارة عن ذلك المشخص
القائم بلسان جبرائيل لكان هذا مماثلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض يتشخص بمحالها فيتعدد بتعدده
وكذا الكلام في كل كتاب او شعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قراه زيد او عمرو
او غيرهما واذا تحققت فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او
عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو ان القران ليس اسما للشخص الحقيقي
القائم بلسان جبرائيل خاصة يكون القول على ان التشخص لا يحد نا وبيان احدهما ان الشخص الحقيقي لا يقبل الحد
لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القران لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة صحفه الا بان يقرا من اوله
الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي
لا يتعدى الا بتعدد المحال شخصا والحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة صحفه الا بالاشارة اليه والقراءة من
اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القران هو المجموع
المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله في تفسير القران
والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء **قوله** فان الاعراض تنتهي اي تبلغ بواسطة المشخصات
حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل الى آخر القصيدة
فانه بواسطة مشخصاته من التاليف المخصوص بين الحروف والكلمات والآيات والهيئات الحاصلة بالحركات





الكلمات يبلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد اللافظ حتى اذا انضاف اليه تشخص اللافظ ايضا يصير شخصا
حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمص اصطلح على تسمية مثل هذا المولف شخصا قبل ان ينضاف تشخص المحل
ويصير شخصا حقيقيا **قوله** وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا ان
يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى تقدير تبين لزوم الدور ممنوع لانا لا نم توقف
معرفة مفهوم السورة على معرفة القران بل هو بعض مترجم اوله وآخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان او
غيره بدليل سور الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى قوله بسورة منه اي من ذلك الكلام المنزل فافهم **قوله**
وتورد الحاجة اي بيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعاني واثبات الاحكام والكلام في تعريفه خارج
عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعنى ماله مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يستوف في علم العربية
مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك
من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعاني لا يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى وهذا
يعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك المباحث المورخة في الباب الاول بل اكثرها ايضا ولهذا قيل كان حقها
ان يوخر عن الكتاب والسنة الا ان تقدم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به اليق وا
السنة وذكر عقيبه **قوله** لما كان القران يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع
للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فينقسم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان
باعتبار استعماله فيه فهو الثالث وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثاني والا فهو
الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلث
الاول ثابتا بالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وثامنها الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبا
لاقتضاء وتاسعها الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت
بالنظم مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم
الى اقسام التقسيم الرابع اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى
والبواقي للنظم وصرح المص بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى احترازا عن حل وميلا الى الضبط
فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات
الى العبارات واضلاعها من دال المشايخ وعلى ما ذكرهم تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يجعل قولهم
اقسام النظم والمعنى كما قالوا القران هو النظم والمعنى جميعا وارادوا انه النظم الدال على المعنى
للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ
والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه
اذا قصدت تادية المعنى بالتركيب حدثت اعراض مختلفة بعضها باعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم
فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حد المنع معارضته صار
معجزا فالاعجاز صفة النظم الا انه لا اطلاع عليه خارج عن النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القران نفسه

باعتبار افادته المعنى
لا صفة النظم والمعنى؟

ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما قيل ان تغير الفاتحة او قدر من العلم والجواب ان هذا
ايضا من اعجاز النظم بانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا
دفع التوهم الناشئ من قول ابي حنيفة رح بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى.
خاصة قوله المراد من النظم ههنا اللفظ لا يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ مرتبة المعاني
متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا توالي بها في النطق وضم بعضها الى بعض كيف اتفق او هو
الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل نبك قفا من حبيب ذكرى كان
لفظا لا نظما لانا نقول هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث ينقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك
فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان يقع صفة لمفرداته
والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ
دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه قلنا
النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم
فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر قوله بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم
على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجاة فرخص في سقوط لزوم النظم ورخصة الاسقاط
لا تختص بالعذر وذلك مختص لا انهم بشيء من التبديع وقد تكلم بكلمة او اكثر غير مأولة ولا مخلة للمعنى وقيل من غير
اختلال نظم حتى يبطل بقراءة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمد والا كان مجنونا فيداوى او زنديقا فيقتل واما
الكلام في ان ركن الشيء كيف لا يكون لازما فسيجيء فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في
القرآن وعدم صدق الحد على المنقول بين دفتي المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة
القرآن في الصلوة قلنا اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف
تقديرا وان لم يكن حقيقة او حمل قوله فاقرؤا ما تيسر على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لاح له فان قيل
فعلى الاول يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا نعم
بجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق
قوله بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل الخلاف في الفارسية لا غير قوله حتى لو قرأ
انه اشارة الى انه لا يجوز الاعتياد والملازمة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل للمتطهر ايضا فان قيل
المتأخرون على انه تجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس المصحف كتب بالفارسية
فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة قلنا هذا كلام على رأي المتقدمين فانه لا نقل
عنهم في ذلك والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى قوله لكن الاصح انه رجع
الى قولهما على ما روى نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله ظاهرا حيث وصف
المنزل بالعربي وقال ابو اليسر هذه مسئلة مشكلة لا يتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة وقد صنف الكرخي فيها
تصنيفا طويلا ولم يات بدليل شاف قوله باعتبار وضعه لبيان التقسيمات الاربع اجمالا وفي لفظ

ثم



ثم دلالته على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور
المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه
ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم
باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول
مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه
فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والمأول لانه ان دل
على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معاني
متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول والا فهو المشترك والمص اسقط المأول عن درجة الاعتبار
وادرج الجمع المنكر وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة
والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والمفسر والمحكم
والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل اولا وان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد
صيغته فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان
خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي او لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو
المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فالمتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق
العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان
مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا
فالاقتضاء والتحقيق في ذلك هو الاستقراء الا ان هذا وجه ضبط فان قلت من حق الاقسام التباين
والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات
التقسيم
متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة
من تقسيم واحد كما تقسم الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما
معرب او مبني على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة يكفي فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما
في اقسام التقسيم الاول فان كان لفظ العيون مثلا عام من حيث يتناول جميع افراد الباصرة ومشترك
من حيث الوضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الخ قوله وهذا ما قال فخر الاسلام عن التقسيم
الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود تقسيم اللفظ باعتبار معناه نفسه
لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما ذكره المص وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة
للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد ههنا
مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والوضع كما يعين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص يعين هيئته
بازاء معنى المضي واللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن
التقسيم الخ بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب وضع البيان اي في طرق استعماله وانه في الموضوع

لم يكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا او في طرف جريان النظم في بيان المعنى واظهاره من انه بطريق الوضوح
فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اي طرق
اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني اي معرفة طرق اطلاع
السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرهما قوله
التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه بوضع كثير
اولا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ اولا فان
لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستوفيا لجميع ما يصلح له من احاد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه
وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي ايضا من
اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى
كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا
التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة او لا لمناسبة
بل يجمع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح اخر كالتركة والفعل والدوران
ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق
لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له
كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال بهذا القيد للتحقيق والايضاح لان
المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ما سيجيء فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون
على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري
اولا فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا فلا يدخل في حد العام النكرة المثبتة فانها تستغرق
كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فانما يصح جوابا عن النكرة المفردة
دون الجمع المنكر فانه يستغرق الاحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع للكثير الوضع
لكل واحد من وحدان الكثير او لامر يشترك فيه وحدان الكثير او لمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون
كل من الوحدان نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك
والعام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه موضوع للكثير بحسب
الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كاحاد المائة فانها بحسب جزئيات المعنى الواحد المتحد
بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم يوضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي
وقد ثبت من استعمالهم النكرة المنفية ان الحكم متنوع عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستوفيا لكل فرد في حكم
النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد في المفرد وعن الجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك
وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك لا يقال النكرة
المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول لا نسلم انها مجاز كيف ولم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي



وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحي اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا
يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل
تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فح يكون لفظ السموات موضوعا لكثير محصور ولفظ الالف موضوعا لكثير
غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن
اسماء الاعداد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما تحتها
المائة من الاحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنا
وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الاحاد مستغرقة
لما يصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة
قوله والا فجمع منكر المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من المسميات باعتبار
امر مشترك فيه سواء وجد الاستغراق اولا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا اولا فالمص لما اشترط الاستغراق
على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من
يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والا فجمع منكر الجمع الذي دل قرينة على عدم
استغراقه مثل رايت اليوم رجالا وفي الدار رجال الا ان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على
البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه على مقتضى عبارة المص لدخوله في
قوله وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفساده بين قوله او باعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع
في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمراة نوعين
مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود والقصاص وغير ذلك
قوله ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك
والمأول وقد حاول ما يترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي واورد عليه ان المأول
قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الراي كما ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل والمشترك
والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل ظني كخبر الواحد والقياس
يسمى مأولا واجيب عن الاول بان ليس المراد تعريف مطلق المأول بل المأول من المشترك لانه الذي من اقسام بل المأول
النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الراي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس
او التامل في الصيغة كما في ثلثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التاويل
مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الراي التامل والاجتهاد في نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام
النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على
احدها بالنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اي وضعا بخلاف
ما اذا حمل عليه بقطعي فانه يكون تفسيرا لا تاويلا او بقياس وخبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار
من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه بقطعي

قوله وايضا الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه اراد
ما ليس بمضمر ولا اشارة والصفة مقتضى هذا التقسيم ان المشتق يكون معناه غير ما وضع له المشتق منه مع
وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه الضرب
مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق
عن اسم الزمان والمكان والالة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعل ومعنى
المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل او المفعول شائع بخلاف
التعبير عن المكان والالة بالمفعل والمفعال ولقائل ان يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صيغة يكون
على وزن الفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل او المفعول لا بما لافعل والفعلان
والمستفعل والمفعلل ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا
معنى العطشان هو العطش مع الفعلان والمعنى المجرب هو التجربة مع المفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج
هما الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك يمنع خروج اسم المكان والالة للقطع
بان معنى المقتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج
معناه الدحرجة مع المفعلل قوله وبها اى العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومعتل ولا يصح
التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسيما لاسم الجنس اولا كزيد ورجل والاشتقاق تفسيره تارة باعتبار
العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر فالمردود
مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه
في حروفه الاصول وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالماخوذ مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا
يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا
غير قوله ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق يشعر بان المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد و
ليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض قوله
فهو ما وضع لما كان فارغ من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما يستعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي
مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود اورد تعريف النكرة والمعرفة على ما يشمل الاقسام كلها قوله
عند الاطلاق للسامع قيد ان للتعيين وعدمه والاحسن ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء
بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ
ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المص لانه
اذا قال جائني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ قوله اعلم
انه يجب يريد ان تميز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيات
قد لا يتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ العين فانه عام من
حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين جارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين جارية

والعين



والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد يتنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد او لكثير محصور في لفظ
الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الجنسين لان الجنسين متنافيان لا يجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة
الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فنبني جوابه هو ان غايتهما تخالف في هذا الموضع والكلام بعد محل النظر قوله
فصل لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم اورد سنة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص
الثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في الفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك
وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا واشرنا الى ان مثل لفظ المائة ايضا
موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المص جعله قسما له نظرا الى اشتمال معناه على اجزاء متعددة فاحتيج في
التعريف الى كلمة او وذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم
على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك
وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقدم التعريف
بهذا الا انه افراد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس و
النوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة فيه اصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل
المراد العين كالعلم والجهل وبهذا تنويع لتقسيم الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني
والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وبهذا اوهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه يختص باسم
العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا
واعترض ايضا بانه اذا كان تنويعا للتقسيم فالخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو وضرورة ان المحدود
ليس مجموع القسمين واجاب بان المراد ان هذا بيان للتسمية على وجه يوجد منه توقف قسمي الخاص بدليل انه ذكر
كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد يستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص
منقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والاخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع للشيء المعلوم اي
المعين المشخص قوله يوجب الحكم اي ثبت اسنادا امرا الى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا
خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب
المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام اي زيدا وعالم قلت كانه اراد ان له دخلا
في ذلك وعبارة بعضهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظ
الثلاثة في ثلثة قروء يتناول الاحاد المخصوصة قطعا لاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به قوله
قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا سيجيء في اخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق
على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا اعم من الاول لان لا احتمال الناشئ
عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فهذا اولى والمراد هنا المعنى
الاعم قوله فهو قوله تعالى ثلثة قروء بيان لتفريعات على ان موجب الخاص قطعي تقرير الاول ان القرء ان حمل
على الطهر يبطل موجب الثلثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة

بطل

ان لم يعتبر وهو ظ فان قيل كلاهما جابر اما النقصان فكما في اطلاق الاشهر على شهرين وبعض في قوله تع الحج اشهر
معلومات واما الزيادة فيلزم مكم من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلث حيض
وبعض واجيب عن الاول بان الكلام في خاص وشهر ليس كذلك بل هو عام او مطلق وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة
الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية ومثله جائز في العدة كما في عدة الامة فانها على
النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وليس الواجب عند الش في ثلثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه
الطلاق حتى يتاتى له مثل ذلك وايضا الظ حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه المقصود بنظر الشرع في بيان
ما يتعلق به من الاحكام ويتوقف حكم غير المشروع على دلالة نص او اجماع وكان قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في
الطهر حالة اشارة الى هذا وعلى اصل لا اسند الا منع لطيف وهو ان الامام انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب
ثلثة اطهار وبعضها بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلثة الكاملة ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة
لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الش لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه
الطلاق نعم يفيد ابا حنيفة في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلث حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض قوله على ان بعض
الطهر جواب سوال توجيهه ان الامام اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين وبعضها لا ثلثة وانما
يلزم ذلك ان لو كان الطهر بها بالجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل يتم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة
مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهرين كان ناسها الجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم
انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتماله على ثلثة اطهار واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المص
انه ان لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضي شي
من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدة الا باعتبار
انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف بالاسماء الا عند انقطاعها
بالاخر وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهر الاستلزام كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة
بطهر واحد وانما يلزم ذلك ان لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق
ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا
ما لم ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهائها يتوقف على ابتدائها فانه كما لا يتصف
اول النهار بكونه يوما واحدا الا بعد انتهائه فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء
الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذاك وان ادعى
جواز الاول دون الاخر لم يكن بد من البيان قوله وقوله تعالى فان طلقها ذكر فخر الاسلام من فروع العمل بالخاص
ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تع الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع
مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر فلهذا اقتصر المص على
الاخر مشيرا الى انه تم بجمعه الى الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات
يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف اي التطليق الشرعي تطليقة





بعد تطليقه على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المص وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن آه
بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدا لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق
المقررة بدون ما يدل على تعدد وترتيب لا يصحح تعدده حتى يكون قوله فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب
ان قوله مرتان فقد الطلاق مرتين لا تذكره اي انه تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله تع الطلاق مرتان
اي ساقه بدليل قوله ثم فان طلقها اي بعد المرتين فانه صريح في انه اراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء
المراة بقوله فان خفتم اي علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما اي الزوجان حدود الله تعالى اي حقوق الزوجية
فلا جناح عليهما اي فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المراة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المراة
في الافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما في قوله ان لا يقيما ثم خص جانب
المراة مع انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي يتقرر ما سبق
وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق اعني بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج
في الخلع وافتداء المراة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الش في فيما روي عنه وان كان الصحيح ذلك فالا يلزم ترك العمل
بهذا البيان الذي هو حكم المنطوق وهو الذي يعبر عنه فخر الاسلام بترك العمل بالخاص والمص بالزيادة على الكتاب
ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فدل على شرعيته بعد الخلع عملا بموجب الفاء
قوله فساد التركيب هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد بتوسيط الكلام الاجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله
الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين يدل عليه كلام المص اتصاحب قال فان طلقها بعد المرتين فكيف حكم
بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الى اخره كلاما معترضا مستقلا وارجاعا
في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المص وعامة المفسرين ودل عليه
سياق الكلام وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين شيئا الا ان يخافا
ان لا يقيما حدود الله فان خفتم ذلك فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو
معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كانتا احدا
او احدهما خلع او افتداء وبهذا يندفع اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين
عملا بموجب الفاء في قوله تعالى وان خفتم ان لا يقيما حدود الله الاية الاخر لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها
لترتبه على الخلع المرتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب
الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء لكن يرد اشكالان احدهما ان لا يكون المراد
بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرح به لان الخلع طلاق بائن وثانيهما ان لا يصح التمسك بالاية
في ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه
رجعيا انما هو على تقدير الاخذ وعن الاخر بان الاية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق
على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع في الخلع الا في
انما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يبق نزاع في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق

فان قيل الفاء في الآية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والالزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة
ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على مال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله فان
طلقها قلت لو سلم فبالاجماع وبخبر المشهور كحديث العسيلة لا بالقول بالترتيب في الحكم لانا نقول الفاء
للترتيب في الذكر حاصله في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى
ترك المراجعة فاما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عم فلا بد ان يكون قوله فان طلقها بيانا
لحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان اختار
التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وح لا دلالة في الآية على جواز شرعية الطلاق عقيب الخلع قوله
ان تبتغوا مفعول له اي بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم و
الابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تع غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد
الفاسد اجماعا بل تراخي الى الوطي قوله والخلاف هنا في مسئلة المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة
باستعمال النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا يصح بلا خلاف لان نكاحها
غير منعقد عند الشافعي بل المراد من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان
لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو على ان الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها
بلا مهر قوله الباء لفظ خاص يعني انه حقيقة في الالصاق مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك قوله قد علمنا ما
فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب ومعنى الآية قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج
والاماء من النفقة والكسوة والمهر بعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على الازواج مع ان الشافعي
في حق الاماء ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة
استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة اي قدرها او تفرضوا لهن فريضة اي تقدروا او فرضناها قدرناها ومنه
الفرائض للسهام المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب وقوله وما ملكت
ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم فيما ان الفرض هنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا لتصريح الائمة بانه حقيقة
في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المص عن ذلك وقال خص لفظ المهر اي تقديره بالشارع وحقيقة ان
اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا
في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا تدقيق منه الا انه يتوقف على ان كون الفرض هنا بمعنى
التقدير دون الايجاب قوله وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان هما مسئلتان خالف فيهما الشافعي ابا حنيفة
محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقريره الاول ان لفظ حتى في قوله تع فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
خاص في الغاية واثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها ووطي الزوج الثاني يكون غاية للحرمة الثابتة
لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات كما في الصوم تنتهي
حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطي الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات
الزوج الاول اذا كانت ثلثا لثبوت الحرمة ولا يهدم ما دون الثلث اذ لا يثبت الحرمة به ولا تقور لغاية



الشيء قبل الوجود اصلا ففي القول بانه يهدم ما دون الثلث كما هو مذهب ابي حنيفة بناء على ان
وطي الزوج الثاني مثبت حل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته
الى المراة واشتراط الوطي انما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقي
عسيلته ويذوق عسيلتك جعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد ثبت العود وهو حادث لا يثبت له سوى الذوق فيكون الذوق
هو المثبت للحل وبقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا اي مثبتا للحل فيما
دون الثلث يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بطريق الاولى وتقرير الثانية ان في قوله والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في الابانة عن الشيء من غير دلالة على ابطال العصمة ففي القول بان القطع
يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه او استهلاكه كما هو مذهب
ابي حنيفة ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله جزاء فان الجزاء المطلق في موضع العقوبات
ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحويل العصمة التي هي
محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر وفي
المسئلتين اعتبارات سؤالا وجوابا اعرضنا عنها مخافة التطويل قوله فصل حكم العام عند الاشاعرة
التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع و
التوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشايخ العراق
وعامة المتأخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند
حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس والمستدل على مذهب
التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعي عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد
الجمع مختلفة من غير اولوية للبعض ولانه يؤكد بكل واجمعين مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق
لما احتيج اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في
الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وانه يؤكد عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع
فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب التوقف
والجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني التأكيد
دليل العموم والاستغراق والا لما كان تأسيسا لا تأكيدا صرح بذلك ائمة العربية وعن الثالث
ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير على ان كون الجمع مجازا في الواحد
مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان
ابو سفيان واعد رسول الله عليه السلام يوم احد ان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنا
الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعي عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فلما
الذين قال لهم الناس ان نعيم بن مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا اي الجيش لكم اي لقتالكم قوله لانه المتيقن يستدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد

في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو
داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض
والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى
ان التوضيح بقوله لفلان علي دراهم مبني على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى ان الاقل في جمع الكثرة
ايضا هو الثلاثة على خلاف ما صرح في دليل الاجمال قوله لان العموم استدل على المذهب
المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر وتمس الحاجة الى التعبير عنه
فلابد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة كغيره من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير
عنها فقوله لابد ان يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد
يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز او الاشتراك او نحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم التي اكتفي في التعبير
عنها بالاضافة كرائحة المسك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من
الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل فهم ذلك بالقرائن
قلت فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لنا
لم ينقلوا النص عن الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال قوله وحرمتها اي الجمع بينهما وطئا
اية اخرى هي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة قيل وذلك بطريق الدلالة
لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطئ فلان يحرم وطئا بملك اليمين اولى فاعترض
بان هذا لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب عنه بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية
والاخت من الرضاعة واخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة
فاشار المصنف الى ان تحريم الاختين وطئا بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله وان تجمعوا في
معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام اي جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطئ
بملك اليمين قوله في مقدار ما تناوله الاثنان لان اولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها
الغير الحامل والذين يتوفون اي ازواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات
الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير
الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا قوله لكن عند ابي ح فيه روايتان قد سبق ان القائلين
بان العام يوجب الحكم فيما تناوله منهم من ذهب الى ان موجبه ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي
بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل بل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص
والتخصيص شايع فيه كثير بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم
ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى
بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشايع في كل خاص شيوع التخصيص
في العام حتى [illegible] عنه احتمال المجاز في خاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة



لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ماخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في
احتمال المجاز وهو قائم اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المصنف رحمه الله ان موجب العام
قطعي استدل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسكه ثالثا اما الاول
فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم
الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص
يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة بعض مسميات العام
من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل
الخصوص فلا يستقيم ما يفهمه السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة خطاب الشرع عامة
فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم
بعتق جميع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر وهذا يؤدي الى التلبيس على الناس مع تكليف المحال
فان قيل لما لم يكلفنا الله ما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا
العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلزمنا الاعتقاد والقطع ومع القول بوجوب العمل
بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا
الوقوف على الباطن لم يعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر وهو
الاصل ولما لم يعتبر الارادة الباطنة في حق التبع وهو العمل مقام الباطن تيسيرا وبقي ما يفهم
من العموم الظاهر قطعيا وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الاصل ولما لم يعتبر الارادة الباطنة
في حق التبع وهو العمل فاولى ان لا يعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد
والقياس ولان عدم اعتبارها في حق التبع احتياط وذلك في حق العمل دون العلم ولان الاصل اقوى
من الفرع فيجوز ان لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف
فقد ذكره على وجه يتضمن الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بانه يؤكد بكل واجمعين وتقريره
انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشي
عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل احتمالا غير ناش عن الدليل كالخاص قطعي مع احتماله
المجاز كذلك فيؤكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال التخصيص اصلا كما يؤكد الخاص في مثل
جاءني زيد نفسه او عينه لدفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله او كتابه وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا
عن الدليل فهو ممنوع قوله لان التخصيص شايع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصيص الذي
يورث الشبهة والاحتمال شايع بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما
سيأتي وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول
او متراخ ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى واذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل
او بالمستقل المتراخي فله ان يقول قصر العام على بعض المسميات شايع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور

الخصوص

على البعض صورت الشبهة في تناول الحكم الجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص ام لا وبعبر دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمص توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شايع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقي بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض ولهذا ولهذا قال لانم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شايع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص اي القصر شايع كما كثر في العمومات بالقراين المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فصار ظنيا في الجميع وح لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا يخفى ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لانم انه مخصص لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص الاول ما اراده الخصم وح لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الآخر الاخص وان ثبت هذا اي كونه العام قطعيا عندنا خلافا للش فهي فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت الحكم والآخر على انتفائه فاما ان يعلم تاخر احدهما عن الآخر اولا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخ لتاخره والآخر منسوخا لتقدمه ولتاخيرها بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الش يخص العام بالخاص لانه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا لا في القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض وسيجي حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم وقوله واولات الاحمال على راي علي رض حيث حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الآية فان قيل كل من الاثنين عام قلنا المراد بالخاص ههنا بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما مساويا للشيء اخر يكون بينهما العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال او غير متناول لعكس العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم التاريخ فالمتاخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص يخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناولاه ان كان متراخيا كما في الاثنين على راي ابن مسعود رض فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون فمن حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا لتاخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتاخر ينبغي ايضا ان يتقيد بقدر ما تناولاه لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افراد الا انيا واما العام فلا نسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم نسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما احتاج الى ذكره اذا اعتبر في العام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتاخر وغيره قوله فح لا يكون تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتاخر موصولا به على ما سيجي

قوله



قوله فصل قصر العام على بعض ما يتناوله تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدي مؤداها فشرط والا فان كان بالى وما بمعناها فغاية والا فصفة نحو في الغنم السائمة الزكوة او غيرها نحو جاء القوم كرمهم فعلم انه لا ينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته وغير غير المستقل بكلام متعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءني الا زيدا احد لتعلقهما بآخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجملة نحو لا اكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا لان الكلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار والرتبة سواء قدم في الذكر او اخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشيء اقلا ثم اخراج البعض منه او تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجملة الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد به ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولولا عدم العموم بالعموم الاصلي وهذا المزج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي وعند ابي حنيفة رح مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن ساير التقادير حتى ان يوجد الا بمنزلة انت من انت طالق وليس هو مفيد الحكم على جميع التقادير والشرط تعليق وقصر له على البعض كما هو مذهب الشافعي رح وجواب آخر وهو انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط بطل ذلك فلانه قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما سيجي فان قيل جعل المستقل مخصصا من غير فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يعتبر عدم التراخي والا بطال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان الكلام في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي قوله واما الحس ففيه تسامح لان الادراك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس لغير ذلك فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شيء رد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ قوله اما العادة فلو حلف لا ياكل راسا فالراس وان كان مستعملا عرفا في راس كل حيوان الا انه معلوم عادة ان غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة راس العصفور والجراد فيختص بما يكون مشويا وعرفا ويكبس في التنانير ويباع في السوق مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو ح اولا براس البقر والغنم والابل وثانيا براس البقر والغنم وهما براس الغنم خاصة قوله ويسمى مشككا يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في الكل والمكاتب او بالاولوية او بالتقدم والتاخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطي اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبة لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه

ولا يملك المولى اكسابه ولا وطي المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل فكيف يتأدى الكفارة بالمكاتب دون المدبر
وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ والاشتراط الكامل
انما هو بعدم ما يعيد التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق
لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة لان كلا منها وان
كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فنقص الزائد
فخرج عن مطلق الفاكهة قوله فيه اي غير المستقل اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز
فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة بل حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم
بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية وهو مجاز
ان كان بمستقل من عقل او سمع وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضي عبد
الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا استثناء او غيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي اتصل او انفصل وقال امام
الحرمين حقيقة في تناوله ومجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام
حقيقة في الباقي وان كان بالمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول اما الاول فلان
اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيدي احرار الا سالما
فالعبيد المخرج عنه سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للجميع عند الاطلاق
وللباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو وهم والا لكان مشتركا وسيجيء في فصل الاستثناء ان المستثنى منه للجميع وانما
الاستثناء لمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا اقترن بالاستثناء او
نحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجيء وقد صرح في بحث الاستثناء بان
الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه هذا والتحقيق على ما فيه
جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى
مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له فهو مثل الحكم بان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين
من مدلول ما الحق باخره من العلامة وكل اسم غير مقرر رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم
وكل جمع معرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الا عند ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة نحو الموضوعات الشخصية باعيانها
بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة
كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ متعين للدلالة بنفسه على معنى فهو
عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه
بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته
عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها وهذا مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ
للدلالة على معنى بنفسه او بقرينة وذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين
وهو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الشخصي والقسم الاول من النوعي فلفظ الاسود في مثل



مثل قولنا كتب الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما
وضع له فليتدبر واما الثاني فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له
فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه متناول الباقي كما كان متناولا قبل التخصيص ولم يتغير التناول
وانما طرأ عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في فصل
المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو
باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو
كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة
من حيث الوضع للبعض الا ان الجمهور انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعني اطلاق
الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا تقابل مطلق المجاز ولا انه
السر وفصل المجاز على ما صرح المصنف وهو جانب ثان الباقي ليس بعض الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت
ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال
فكما ان متناول العبيد الغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض
بغير المستقل انما صيغة الكل لحمل التناول وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما سيجيء في فصل الاستثناء فان
قيل فما الوجه في فرق المصنف بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل ضبطا محصورة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ
موضوع للباقي عند انضمامه الى احدى الضمائم بخلاف المستقل فانه غير مستقل محصور ولا ينضبط باعتبار الوضع وفيه
نظر لانه منقوض بالصفة والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام بمنزلة تكرير الاحاد المتعددة
على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا للذكر ولا شك
انه في تكرير الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يبطل الباقي مجازا فكذا هنا واجيب بانا لا نسلم انه تكرير الاحاد بل هو موضوع للكل
فباخراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض
لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكم ووضعه لا انه مثل المكرر بعينه وكرر [illegible] الا ان
ان صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة ما ورد الخصوص لانها انما تتناوله من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء
تخصيص اللام عبارة عما ورد المخصص بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل ايضا وان كان
صيغة العموم نظرا الى الاحتمال ان يكون اكثر فلو قال ثلث يكفي احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان
صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال ثلثي احرار الا ثلثي قوله ان لفظ العام [illegible]
كان الاحسن ان يقول ان اللفظ العام بالوصف دون الاضافة او اللام في صيغ العموم لان لفظ العام على ما
يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ
العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان لم نفي بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة
حتى ينتهي التخصيص الى ما دون الثلث قوله وهو حجة يعني كلامه ان العام المقصور على البعض لا يخلو من ان
يكون بغير مستقل او لا الاول ان كان المخصص المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل التخصيص على البعض لعدم [illegible]

الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا فلا يمكن اذا قال عبيدي احرار
الا بعضا اورث ذكره جهالة في الباقي فلم يصح حجة الا ان يتبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما
او عرفيا فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضي العقل اخراجه فهو
مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء او قد يطرأ ان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع
على البعض دون البعض مثل الرجال في الارض فالاولى ان يفصل كالاستثناء او يجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما
كما في الخطابات التي خص منها الصبي المجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا
قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل وهو الكلام فلم يتعرض له المصنف فالظاهر انه لا يبقى قطعيا
لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم الاطلاع للحس على تفصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر
المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص
معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان معلوما فالعام قطعي في
الباقي وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل يمكن فيه شبهة
معلوما كان المخصوص او مجهولا والتفصيلات مشروحة في الكتب قوله وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة
فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة
المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى
ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا متوقفا
على البيان قوله وعندنا تمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعيا
ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شايعا ذايعا من
غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون
الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير
مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره انما يصح في المخصوص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع لان مجموع ما
وراء المخصوص متعين مثلا اذا خرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا خرج عشرون تعين الثمانون فان
خرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة
بل يدل على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد
معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما يترجح جميع ما وراء
المخصوص لكن نظرا الى القطع لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل مجال فلا يكون مؤولا لانه ترجح بلا مرجح مخصص بصورة
المجهول قوله حتى يخص يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب
والمتواتر من الحديث معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا وعلم من جواز
تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الرجحان لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجح خبر الواحد
على القياس وكذا جاز الاثبات به في العموم وذلك لان ثبوت الحكم في ما وراء المخصوص انما هو مع شك فجاز



اصل واحتمال يجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم
توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل لجواز تخصيص هذا
العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب والسنة ولان القياس
مظهر لا مثبت فالتخصيص في الحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع قوله لكن لا يسقط
الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه
الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم
عن محل الخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه بدون وجه والاصل فيما تردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفر حظا من كل منهما
ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي مما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو
بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج
به لتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك
بل تمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله
كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام افلا يدرى ان الحكم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط
العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو من خواص الاستثناء كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا
بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص
معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم حجية العام فلا يسقط حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضربا
شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل
العام وباعتبار الحكم يبطل والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه قوله لا يرد انه لما
كان يصح سقوط المخصص المجهول للشبه الاول اي لشبهه بالناسخ كما يسقط الناسخ المجهول وبعض ايجابه جهالة
العام للشبه الثاني اي لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء ويصح عدم صحة تعليل المخصص المعلوم
للشبه الثاني اي لشبهه بالاستثناء لانه لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فلشبهه
الاول يصح تعليله لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فيرتفع ذلك الوهم لان الناسخ لا يصح تعليله لما
يلزم من نسخ النص بالقياس على ما يتأتى فان قيل ما ذكرتم من صحة التعليل في المخصص ممنوع لان كلا الشبهين يقتضيان
عدم التعليل قلنا الشبه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس
معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ اي بالاستقلال قوله على ان احتمال التعليل يصلح دافعا
للشبه الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم
بانه لو كان صحة تعليل المخصوص توجب جهالة في العام وتقتضي سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام
المخصوص عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا خفاء ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم
بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل توجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق
على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال [illegible] لما في العلل من التزاحم وعدم التعين لا يدرى انها

في اي قدر من افراد العام توجد وكان ذلك يوجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت
من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينيا قوله او علوا اي القياس لا يعارض النص
لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو برفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص القياس العام الذي
خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين
ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحت العام
قطعي والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا نسخ بخلاف العام قبل التخصيص فانه قطعي والقياس مؤثر بما شاركه في بيان عدم دخول
بعض الافراد وهو محال لان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا
القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو مبنيا
عدم التناول لشيء من افراد العام والكلام في القياس المساوي له والكلام في صورة كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل
للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس له لكن انما يشترط ان القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض
ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام بقطعي صار ظنيا يجوز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى
اصل لا يتناول شيئا من افراد العام **قوله** فبطل الاستثناء كما اذا باع الحر والعبد بثمن الف واحد او فصل الثمن
بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة ثم صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة رحمه الله **قوله** لم يدخل تحت الايجاب لان قبول
الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين ذكية وميتة
او بين خل وخمر **قوله** فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر لو كان عبدا في
الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف
خمسمائة على التناصف وصورة البيع بالحصة ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف لو وزع على قيمته
وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع **قوله** ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا وذلك لان ايجاب
البيع فيهما يشترط فيه قبول العقد في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر
فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا الضرر بالبائع في قبول احدهما دون
الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا او ام ولد ولم يصح في العبد اجيب بان الكلام في كونه
شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السوال
منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يرفع المنع **قوله** وكذا العبد الذي فيه الخيار داخل تحت الايجاب
لوروده الايجاب على العبدين لا في الحكم لما عرف في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الحكم عن الثبوت لا السبب
عن الانعقاد وعلى ما يجيء تحقيقه فحصل مفهوم المخالفة **قوله** وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل
الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع عبدين سالما وغانما
بالفين لكل منهما بالف حقيقة واحد على ان البائع او المشتري بالخيار في سالم ثلثة ايام مثال الثاني باعهما
بالفين على انه بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما بالفين كل واحد بالف على انه بالخيار في احدهما مثال الرابع
باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين الثمن لكل واحد ولا لما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ تقتضي ان يكون



كون محل الخيار داخلا في الايجاب يقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب
مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل
في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة
محل الخيار في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة الاولى دون الثلث الباقية
اعني صح في الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية
محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلائم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن ترجح جانب الفساد
فيلائم شبه الاستثناء وقد يقال ان في كل من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى فلان شبه الاستثناء يقتضي الفساد
بوجه صحتها لكونه استثناء معلوم واما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة
الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما في الاخيرين فلان شبه الاستثناء يوجب
فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا فلان معنى شبه الاستثناء ان
محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية
الاستثناء لا ترفع ذلك وكذا اجل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وجه موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا
فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز فلم توضع في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد في
شيء من الصور لانه لا يثبت بالشك **قوله** ولجهالة المبيع او الثمن فان قيل جهالة الثمن طارية بعارض الخيار بعد صحة
التسمية فلا تمنع الجواز فيما اضيف اليه كما في بيع القن مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار
بنفس قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في
محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فبقي الايجاب في حق الآخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان
الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لا لنقص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا
يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فبقي الايجاب متناولا لهما ولا ضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل
الخيار لا يدخل في الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء
القاضي ثم خرج فيصير جهالة ثمن القن طارية **قوله** ولم يعتبر هنا اشارة الى جواب سوال تقريره ان البيع في الصورة الاولى
ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد فهو جعل قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في
بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما
باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر او العبد المخرج باستثنائه
فانه ليس بمبيع اصلا والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن
جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء
**قوله فصل** في الفاظ العام اي الفاظ العام على ما ذكره المصنف حيث فسر قوله هي بقوله اي الفاظ العام والاولى العموم
على ما ذكره غيره وهي اما ان يكون عاما بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له
مفرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا صيغة

ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تحقق المعنى ايضا اي العام معناه معا اما ان يتناول مجموع الافراد
واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق
الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة
من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة من الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير
الذي يرد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال
خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره في الفائق وينبغي ان يكون مثل ما يقال ان نوما جمع نائم كصوم جمع صائم
الا ان فعلا ليس من ابنية الجمع وكل منهما متناول للجمع لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل
هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد
فكيف يصح استثناء الواحد منه في مثل جاءني القوم الا زيدا ومن شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت
من حيث ان المجموع لا يتصور بدون كل واحد صح ولو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد
لم يصح الاستثناء مثل تطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا ومثله لا يصح عشرة الا واحدا او لا يصح العشرة زوج الا واحدا
اذ لا يدل الحكم على الآحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل
هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث
ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فلو واحد
دخل اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد الاول
وسيأتي تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما فالجمع مثل
الرجال والنساء وما في معناه من الكلام المتناول للجميع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على اي عدد كان من الثلاثة
الى ما لا نهاية له يعني انه يشمل جميع الآحاد سواء كانت ثلاثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق
يحتمل ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه حينئذ يكون من جملة غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم
بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى ان اللام في الجمع الموصوف واما المنكر فحيثما نكره وكذا اسماء الجموع والا
فقد يتوهم ان الرهط لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به كثير من كتب اللغة فصار الحاصل ان الموضوع باللام من
الجموع واسماء الجمع للآحاد قلت او كثرت وان كان بدون اللام فلما دون العشرة كالرهط او للعشرة فما دونها كجمع
القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك واما تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف
او الاسم بشرط التعريف وعلى الاول فهل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف مطلقا للجمع وان هذا الوضع لا يشك
انه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم في مثله على كل جمع او على كل فرد وانه للافراد او للحقيقة خاصة او للحقيقة
والمعهود جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي او العرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام قوله لان اقل الجمع ثلاثة اختلفوا
في اقل عدد يطلق عليه صيغ الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلاثة حتى لو حلف لا يتزوج
نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول
قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا الجموع



في المواريث والوصايا حتى ان للاختين في المواريث الثلثين كما للاخوات وفي الوصية للاثنين ما اوصى للاقرباء
الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلباكما اذ ليس لاحد قلبان وما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان
فما فوقهما جماعة ومثله يحمل على اللغوي فكيف من النبي عليه السلام وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلاثة باجماع اهل العربية على اختلاف
صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير صيغة المتكلم اي المتصرف مثل رجل ورجلان ورجال وفعل وفعلا وفعلوا وافعل وافعلا
ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغ الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان
وايضا يصح رجال ثلاثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وليس المراد بمطابقة صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى
او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست جموعا والا لما كان اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه ولانه يصح جاءني زيد وعمرو العالمان
ولا يصح العالمون ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث
استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل
ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة
متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان
قرابتهما قوية لكونها قرابة الولادة وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان
حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعني البنتين ثم لما كان هذا موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد
نفى ذلك بقوله فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت انما يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل
حظ لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع الاخ
لا ينقص حقها عن ذلك بطريق الاولى واما الحجب فلانه مبني على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على
ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق الصحابة لما روي ان ابن عباس رضي الله عنه قال لعثمان رضي الله عنه لم حجبت الام من الثلث
الى السدس بالاخوين وقال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك
فقال عثمان نعم لكن لا استطيع ان اغير ما كان قبلي وتوارثه الناس
واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت
واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيه الواحد بالكثير
في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على
الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند
الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤوسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح
ان المراد في مثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال من حال
قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على ان اقل
الجمع ثلاثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في حكم
الاصطفاف في خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر لهما ارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام

من مسافر واحد او اثنين بناء على غلبة الكثافة في الاعتقاد وصلوة الجماعة لهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك
لان الغالب من حال النبي عم تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على محل النزاع
النزاع فيمح ثم وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى الشيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع
في صيغ الجمع وضمايره ولهذا قال ابن الحاجب على ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا الا في نحو مع ولا
في نحن فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق ومن هذا الاحتجاج لما ذكره المص جوابا عن مثل فعلنا ومع وكذلك
يحتمل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا
كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلثة وما فوق ذلك كما يصدق نحو فعلوا على الثلثة و
الاربعة وما فوقها من غير اشتراك لفظا وتعدد وضع والحق من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في
الاثنين والتزم هذا المجاز وهو موضع للمتكلم مع واحد آخر انتهى كلامه لئلا يكون الشيء مزاحما للاصل لان المتكلم
الا في الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لانه ليس تكلم بهذا الكلام حقيقة
وغوطا بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة الاصل واعلم انهم لم يوقفوا في هذا
المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فلولا بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة يختص
بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص بما فوق العشرة وهذا في نحو الاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من
الثقات **قوله** فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام
وقيل يجوز الى الثلثة وقيل الى الاثنين وقيل الى الواحد والمختار عند المص ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء
او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة تفريعا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ
عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او في معناه كالنساء اذا لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى
الواحد لانه لا يخرج عن الدلالة على ما تورد وهو حقيقة في جميع الافراد مجاز في البعض وكون الثلثة اقل الجمع
انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل على الواحد مجازا كما سبق وايضا النزاع في اقل الجمع العام
اذ العام يستوي فيه الجمع الاقل والاكثر لا معنى لهذا التنويع اصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا اتزوج
النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتي وح لا عموم فلا تخصيص الثالث ان من قال لعبده كل رجل
في البلد والكلب كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن
الاول بان تقليل الصيغ للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة و
اقله ثلثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس فيه ويكون نفيا لجميع الافراد فيصير
المعنى لا اتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة **قوله** وانما قصر
التخصيص بمستقل قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بالمستقل فهذا تأكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه
على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد كالجمع ايضا اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن
العالم الا واحدا **قوله** والطائفة للمفرد يعني انه اسم للواحد فما فوقه كما فسر ابن عباس لانه اسم لقطعة
من الشيء واحدا كان او اكثر وقيل لانه مفرد الحقت التاء علامة للجماعة اعني فرحي المعنيان وقد اكمل في الطائفة



الطابع الفرد انه يمكن ان يكون لها جماعة واقلها ثلثة او اثنان وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء وتعدد
المعنى انها ليست للجمع كالرهط بل تقرب الى المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد **قوله** منها الجمع المعرف باللام استدل
على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون نفس
الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحدا كان او اكثر مثل جاءني رجل فقال
الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها
مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة
من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية
والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وح اما ان يوجد قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني اولا
وهو الاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم
اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذا تقرر هذا فنقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي
لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا
والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا
في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المص
نظر لانه جعل العهد الذهني متقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر
استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط في
الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يبعد
فاينما جاء ان لا يجعل ما يعين الاسم بدون اللام نكرة ثم ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني فان عموم القائلين فيه
لان دلالة النكرة على حقيقة غير معينة اظهر من دلالتها على نفس الحقيقة والجواب ان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان
قيل يعتبر فيه العهدية في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا لكن ذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها تميزا
عن اسم الجنس النكرة مثل رجعى رجعى ورجع الرجعى ولا يخفى توقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق
على ما اتفقوا عليه وقد صرح به المص في الصاحب مثل هو ذلك التعريف الماهية المتأخر عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز و
شربت الماء اذ لا يعني بالمعهود الذهني الا مثل ذلك مما دلت القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة والبعض دون
الكل والمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق
وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق **قوله** وصح الاستثناء فان
قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا واسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه او غير
ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب
بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبار ما يصح الاستثناء
منه وهو مضاف له المعرفة الى جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر واحاد هؤلاء الجمع الثاني ان
المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب

ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من التعدد
فان كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للرأس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم
زيد لزيد صح الاستثناء والا فلا بد من الاستغراق ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد
استثناء ما يكون من افراد مدلول اللفظ لما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى في مثل جاءني
الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف الغير
المحصور انما هو على الآحاد دون المجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال او نقول المراد مدلول اصل اللفظ و
هو ههنا الرجل قوله قال مشايخنا رحمهم الله الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس على ما ذكر في اية الوصية وفي مثل فلان
يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس القطعي بان ليس للعهد والعهد او استغراق فلو حلف لا اتزوج النساء
او لا اشترى العبيد او لا اكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلثة والجمع حتى انحين لم يكن
من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتوقف على الافراد والواحد هو المتيقن فيحمل عليه الا
وعلام الاستغراق الا ان ينوى العموم فحينئذ لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه والبعض
يتعقلون لان تزوج جميع النساء متصور ولكن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فكان
كانه نوى المجاز ثم حمل الجنس منزلة النكرة تخص في الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد وتعم في
النفي مثل لا احل لك النساء اى واحدة منهن في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون سعى ان جنس الركوع جنس
الفقير يجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس مستقيم [illegible] ان كل صدقة لكل فقير لا احتمال الى ان
جميع الصدقات لجميع الفقراء [illegible] بل الجمع يقتضى [illegible] الآحاد لا ثبوت لكل فرد من هذا الجمع لكل فرد
من ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان مراعاة الاستغراق فما حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد قوله فعلى
هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس في الكلام يحمل بدلالة التعريف الجنس الى الاشارة الى هذا الجنس من
الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس باعتبار الكثرة تضمنا يعنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه لا يعنى ان
الكثير جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام ان لا جنس يحتمل الجمع معنى الجمعية وهو الكثرة باق من وجه وان
بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد وتقابل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار
عهدية وحضوره في الذهن فيكون اللام للعهد والجمعية باقية من كل وجه لا يقال اللام على تقدير ان لا يكون
للعهد الا انا نقول على تقدير عدم المعهود الذهني فشيء تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى
بعض افراده من حيث انه حاضر في الذهن فحينئذ لا اشتراك العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة والصحيح في
اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وقولهم فلان يركب الخيل
قوله وهذا يعني كلام فخر الاسلام عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشترى العبيد ولا البس الثياب يقع على الادنى
ويحتمل الكل فالتحقيق انها مجاز لانه اسم الجنس لا انها الاوجب الجنس فالجنس حاصل في التوفيق اصلا واذا جعلنا جنسا لم يخرج
اللام لتعريف الجنس وبقى معنى الجمع في الجنس [illegible] لا اشكال ان حمل الجمع على
الجنس مجاز وعلى العهد او على الاستغراق حقيقة ولا مساغ للحمل على الاعم [illegible] الاصل فلهذا قال فالتحقيق على [illegible]



في بيان الوراثة ولا شيء بين الزمه ثلثة دراهم او حلف لا يكلم الايام او الشهور يقع على العشرة عند ابي حنيفة وعلى الاسبوع
والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس والاستغراق لو لا قوله تعالى لا تدركه الابصار لانه للاستغراق دون
الجنس وان المعنى لا تدركه الابصار وهو سلب العموم اى نفى الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس
المعنى لا تدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب اى عموم النفي لكل واحد فيكون سلبا كليا لا احتمال كما ان الجمع المعرف
باللام في الاثبات للايجاب الكلي فكذلك في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وان
الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدى القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس
في النفي يعم وقد اجاب عن الاية بانها لا تعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص من الرؤية فلا يلزم
من نفيه نفيها قوله لصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء
متوقفة على العموم في اثبات العموم بها دور قلنا يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون
استدلالا بالاستعمال او الاجماع قوله واختلف في الجمع المنكر لا اشكال في عمومه بمعنى انتظامه جمعا من المسميات واما الخلاف
في العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان فيصح اطلاقه على
كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة
الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به اذ لا ترجيح
اطلاقه على الكل حقيقة ولان في حمله على ما دون الكل ابطالا لاستواء جميع المراتب في صحة الجمعية فلا بد من حمله على الاقل لتيقنه
او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله
على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن الاول ان الاستثناء [illegible] حقيقة ولو كان استثناء لوجب
نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار خصوصية ليلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل و
البعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابلغ كما في رجل لا اجمال الا
يعرف انه معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين مقداره و[illegible] بين الحقائق ان اريد انه موضوع لكل
مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة
فمسلم ولا يفيد عموم الاستغراق قوله ومنها المفرد المحلى باللام لما سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق
الا ان يدل القرينة على ارادة الحقيقة كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او العهد الذهني كما في ادخل السوق واشتر اللحم
فانه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز واللحم المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم
كذا ذكره المحققون والمص حمله لتعريف الماهية فلانه اراد بالمعهود الذهني المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك
للغلام وقد دخلت البلد وفيها سوق ادخل السوق اشارة الى السوق البلد ومثله عند المحققين من العهد الخارجي
لكونه اشارة الى سوق معين قوله كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وقوله السارق والسارقة
اى الذي سرق والتي سرقت بقرينة الحال في خلال ان المراد باللام هنا الاسم من حرف التعريف واسم الموصول
نعم المثال الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم قوله ومنها اى من الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع
ورود النفي بان يتوجه عليها حكم النفي فيلزم العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد

وقد يقصد بالنكرة الواحد بعينه الواحد فيرجع النفي الى الوصف فلا يتم مثل ما في الدار رجل بل رجلان
اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما في من رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب
الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل المص على عموم النكرة المنفية
بالنص والاجماع اما الاول فلانه تعالى قال من انزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت
بمعنى انزل الله التورية على موسى وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار انه تعلق الحكم بفرد معين
من الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب
ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي ليرتفع بالايجاب الجزئي اذ
الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعض ولا تنافي
الايجاب والسلب في الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية ههنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في متعلق
الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما
كان اثبات الواحد الحق توحيدا وللاشارة الى هذا التقرير قال ولكلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا
لا اله الا الله او ولصحة الاستثناء فان قلت لما فسرت الاله بالمعبود بالحق لزم استثناء الشيء عن نفسه لان الله
ايضا اسم للمعبود بالحق على ما صرح به قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود الباري للعالم الذي
هو فرد خاص من مفهوم الاله لانه اسم لهذا المفهوم الكلي كالاله ثم لا يخفى ان المراد الاستثناء من جهة المعنى والا فهو
بدل من اسم لا او الخبر محذوف والمعنى لا اله موجود او في الوجود الا الله فان قلت هلا قدرت في الامكان ونفي الامكان
يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطاء المشركين في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود ولان القرينة
وصفة الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي اله غيره لا بيان امكانه وعدم
امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن سوى الله لا على نفي سوى
الله عن لا اله قوله والنكرة في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبدي حر او امرأته طالق اليمين
على التحقيق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قوله والله
لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا شك
ان النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة
في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب ان يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة
في موضع الشرط ليس لعموم النكرة في موضع النفي قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد واحد
من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص واحدا من الرجال بخلاف ما اذا حلف
لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل على عمومها
بوجهين الاول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان
هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف فان قوله ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح
المشركين وهو عام لما ذكرنا من ان الحكم المرتب بالاسم عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلائم عموم الحكم وفي هذا



وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير [illegible] او بالنكرة المستثناة من النفي الثاني
ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر مشعر بان ما اخذ الاشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم لعموم
علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فيعم ما عمومه ويتفرع على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا
رجلا لا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة العالمين واكثر وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء
ليس بمستقل بحكم انما يؤخذ من صدر الكلام ويكون النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لا اجالس
رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا والوجه
ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باعتبار الشخص فيتناول واحدا واذا كانت
موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيختص ذلك النوع بعينه [illegible] مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية
فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة تدل على ان القصد منها
الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يقصد بعض الافراد اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بتلك الصفة
فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف لان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان القصد في مثل
تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امرأة الى الجنس دون الفرد ولا وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت
رجلا عالما والله لاجالسن رجلا عالما وحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب
اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام قوله خاص من وجه عام من وجه فان قلت قد صح فيما
سبق ان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من جهتين قلت ليس هذا ومعنى الخاص ههنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع
لكثير محصور او للواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا لبعض ما يتناوله لفظ آخر لا لجميعه فيكون اقل تناولا بالاضافة
اليه وهو بمعنى خصوصه ومثل لما قال الواقع قوله تعالى والذين يتوفون واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص
من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما
يطلق العام على اللفظ بتعدد مسمياته مثل العشرة قوله والنكرة في غير هذه المواضع الا النفي والشرط المثبت والوصف
بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل
والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عامة
ثم النكرة اذا كانت خاصة فان وقعت في الانشاء فهي مطلق تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض للامر الزائد وهذا معنى قولهم
المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فانه
انشاء للامر وكذا صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رأيت رجلا فهي للاثبات والمعنى
بمعلوم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع ويجعل مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة وتحقيق ذلك
ان يقول الامر لا يدل على المطلق لعدم الوضع للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة فاذبحوا بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة
اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان يراد نفس الحقيقة او فرد منها او يراد ما صدقت
هي عليه واحدا كان او كثيرا ولهذا فسره المحققون بالشايع في جنسه على انه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر
مشترك من غير تعيين واما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والخبر فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون

شمول الحكم للكل نحو جمع في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير
رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اي فقير كان وكذا المراد ذبح اي بقرة كانت فتحرير اي رقبة كانت فان سمي مثل
هذا عاما فعام والا فلا الا انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل
مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا وجه للعموم قوله فاذا اعيدت نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم و
الخصوص اورد فيه ما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد
اللفظ الاول اما مع كيفيته من التنكير والتعريف او بدونها بان يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة ليصح اعادة المعرفة
نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون معرفة او نكرة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة
اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا
سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة وقد ذكر في الكشف انه
اذا اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا
في الكل سواء قدم او اخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام
ان يرجعن قوما كالذي كانوا مع القطع بان الثاني عين الاول وفيه نظر اما اولا فلان المعرفة لا يلزم ان يكون للا
ستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان يكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول ان
يكون المراد به هو المراد بالاول وههنا ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني
للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذي احسن وهذا كتاب انزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم
لبعض عدو وقال ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام
عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا انزل عليه
آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب
ومضروب لتاكيد اللفظي وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل
الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا
لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم مثلا
العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرايت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة قوله فكذلك في الوجهين يعني ان المعرفة
مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة فان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان
غيره ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثاني مغاير للاول
كالنكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسره في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم
قوله لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس رض وابن مسعود وروي عن النبي عم انه خرج الى اصحابه
ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وذكر دلالة على ان الثاني مغاير للاول في النكرة
بخلاف المعرفة فيكون التنكير للتفخيم او للافراد ويعرف العسر لانه اي العسر الذي انتم عليه او الجنس الذي يعرفه كل احد فيكون
اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر وقال فخر الاسلام فيه نظر وجمع بان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاول والتنوين



في النفس وتنكيرها في الغالب انما ذكر تصريحا لها ولا تدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا
على ان معه كتابين فاشار اليه بقوله والاصحاب هذا ما ذكره قوله وان اقر بالف يعني لو اقر رجل على شهود فاقر
عندهم مرتين اي اخبر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني عين الاول لكونه معترفا بالمال
الثابت في الصك وان لم يقيد بالصك بل اقر في حضرة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف
من غير ان يكتب الصك فعند ابي حنيفة رح يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين للاولين في رواية وفي
بشرط عدم مغايرتهما لهما في رواية وهذا بناء على ان الثاني غير الاول كما اذا كتب لكل الف صكا واشهد على كل صك
شاهدين وعندهما يلزمه الالف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة في الشهود وان
اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان للمجلس تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام
واحد وانما قيدنا كلا من الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند شاهد آخر او بالف
عند شاهدين والف عند القاضي فاللازم واحد اتفاقا كذا في المحيط وبقي صورتان احديهما ان يقر عند شاهدين بالف
مقيد بما في هذا الصك فينبغي ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة والاخرى ان يقر بالف مقيد
بالصك عند شاهدين ثم في مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المص فيه انه يجب ان يكون اللازم عنده الفين
بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول قوله ومنها اي ومن النكرة نكرة تعم بالصفة يعني انها
باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في لا اكلم الا
رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها الواحد منهم يصلح لكل واحد
من الآحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة
بعدها قد يكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرح في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو
عام فعمت بذلك مع انه لا خفاء في انها مبتدأ واحسن عملا خبره والاظهر عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق
عبدا من عبيدي دخل الدار واعتق اي عبيدي دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد اليها مثل
اي الرجال اتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد او عمرو ضعيف لجريان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل من
وما وغيرهما قوله فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال
اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا الواحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار
الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف
لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي تناولها اي واعلم انهم عتقوا جميعا ولا واحد منهم في ما اذا قال
ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد
منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الاول واما اذا كانت الخشبة مما لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان
المقصود ههنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا الحمل يطلق على الحاصل من كل واحد منهم وقد حصل كما في
الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل قوله
وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة

هذا اشارة الى التفصيل الصفة العامة التي يلزم منها العموم الموصوف فيلزم من التفصيل ان هذا الكلام المذكور ليس على الاطلاق تامل

لكن ينبغي ان يعتق الكل اذا حملوها على التعاقب كما في اي عبيدي ضربك

صلة او شرط لان ايا هنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في القولين
لانها وصفت في الاول بالضاربية للمخاطب ووصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف الشخص
قطع عن الوصف لحكم الابى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه منكر
لا بالمتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قايم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف
الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان القربان متصل به حقيقة فجوز ان يصير اليوم عاما به وايضا المفعول
بفضلة بحيث يخرج عنه فيستغنى بتقديره فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه
بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق
بالفاعل وبهذا الاعتبار موصوف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار موصوف له ولا امتناع في قيام الاوصاف
بالمضافين واما ثانيا فلان الفعل المتعدي كما يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود جميعا والى المفعول
فيه في الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول به ممنا انما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في
التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالا على انه ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير
فضلة لا ينافي الضرورة بل يكون كما قوله ومن فرق اخر تفرد به المص حاصله ان ايا لواحد منكر ففي الصورة الاولى
المعتوق واحد ويلزم بطلان الكلام بالكلية او عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح من غير مرجح اذ لا اولوية لبعض
فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل واحد معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو
بهذا الاعتبار واحد متفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام تخيير
المخاطب في تعيينه فيحصل الاولوية ويثبت لواحد من غير عموم وظاهره انه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه
انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث
لا يتصور فيها التخيير اي عبيدي وطيته دابتك او عضته كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما لم يقع من المخاطب
اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب فينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار
البعض او يعتق كل واحد لما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل متفردا بالمضروبية كما في الضاربية
واما ثالثا فلانا لا نم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى الترتيب لا يلزم
عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية و
كما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد ولم يعلم البعض اولى من
البعض يلزم بطلان الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون اي للواحد انما يصح
في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال واي الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين
ضرباك او الجمع مثل اي رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في اي عبيدي ضربك وضربته قوله
ومنها من ويكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاوليان تعمان ذوي العقول لان معنى من جاءني
فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو ام الى غير ذلك
فلو قال في الصورتين بالافراد لطال التطويل المتعذر والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد يكونان



للعموم وشمول ذوي العقول وقد يكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك
ومنهم من ينظر اليك نظرا الى الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان البعض متعدد
لا محالة فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات قوله يعتق الا واحدا
منهم اخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من في التبعيض هو الشايع
الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه ما لم يوجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي
عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشية الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وكقوله تعالى ترجي
من تشاء منهن بقرينة قوله واستغفر لهم وقوله ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فحاصل
الفرق بين من شاء من عبيدي ومن شئت من عبيدي ان في الاول قرينة والتعليل ان من للبيان ودون التبعيض
بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم هنا بعموم الصفة والمشية صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول حقيقة
لا لفظ من وضعفه ظاهر وبينهما فرق اخر تفرد به المص تقريره ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن
ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن
المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك ففي من شاء من عبيدي امكن الحمل على عموم من وتبعيض من بان يعتق كل واحد لانه
لما علق عتق كل بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي
فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية ومبناه على تقدير تعلق المشية بالكل وفي قوله من
شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه
شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن ان يجاب بان تعلق المشية بالكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع
عليه والظاهر من الاعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض وما ذكر وهو
ان البعضية التي يدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن
الكل او بدونه وح لا نم ان التبعيض متيقن وسوطا هر قوله ومنها ما في غير العقلاء هذا قول بعض ايمة اللغة و
الاكثرون انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل لنفي قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قولهم
ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع
لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا قوله وعند وجهها اما وجه قول ابي يوسف ومحمد رحمهما فهو ان ما عام ومن للبيان
والثلث جمع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابي حنيفة رحمه فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت
بعض الثلث قوله ومما يجب ان ليس المراد انه لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى والله خالق كل شيء وقوله
واوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان خاصين بان يقال كل رجل او جميع الرجال ويراد
واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الايمة وفخر الاسلام ان كلمة كل
تحتمل الخصوص نحو كل من دخل اذا قال لامن دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول
خاصة لاحتماله الخصوص فلكل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف تحقق فيه دون من دخل بعده
ولا اجعل المعنى مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل قوله فان دخل الكل معا او الضيف

لىنقلالى اليا النكرة فهو بعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فالعموم اجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف
بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل قوله فدخل عشرة معا اى قال فكل لانهم
لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير
معنى الاول السابق الغير المسبوق قوله فلكل اى لكل واحد من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف
الذى يتقرر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى
من ليس بداخل اصلا قوله بخلاف من دخل اى لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الف فدخله عشرة معا
لم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وههنا لم يتحقق احد دخل
اولا اذ لا يجوز ان يجعل من مستعارة عن الكل او عن الجميع ليكون لكل منهم او لمجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على
سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة فى موضع النفى
فلا مشاركة تصحح الاستعارة قوله وههنا فرق آخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو
بهذا المعنى لا يتعدد لكن اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما
عداه او بعضه كالمتخلف ليجرى فيه التعدد فيصح اضافة الكل الافرادى اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة
موصوفة اذ لو كانت موصولة وهى معرفة لكان كلا لشمول الاجزاء يعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن
فلم كذا فيجب ان يكون للجميع نفل واحد وفى هذا الفرق نظر وهو انه يقتضى فى صورة الدخول فرادى ان يستحق
النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعنى السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم
بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة وتمام
يجب التنبيه له ان اولا ههنا ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين فكان المراد بقولهم الاول اسم للفرد السابق
ان الداخل اولا مثلا اسم لذلك قوله فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا اعلم ان التعدد وطلب النفل لمسائل
تنبيه دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظ من او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى
التقادير الثلث اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب فهذه تسعة فان كان الداخل
واحدا فقط فله كمال النفل فى الصور الثلث اما فى من دخل وكل من دخل فظاهر واما فى جميع من دخل فلان
هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فى ذلك اقوى
وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شئ لهم فى صورة من دخل ولكل واحد نفل تام فى صورة كل من
دخل وللجميع نفل واحد فى صورة جميع من دخل لان الكل جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالكثرة كشخص واحد
سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فانه عموم على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب
فالنفل للاول منهم فى الصور الثلث اما فى من وكل فظاهر واما فى الجميع فلانه يجعل مستعارا للكل لقيام الدليل على استحقاق
الواحد وهو ان الجلادة فى دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان فى ذلك
جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع فلو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم
عملا بالمجاز بمعنى الكل اذ لم يدخل الا واحد منهم واجيب بانهم ان دخلوا معا يحمل على الحقيقة وان دخلوا فرادى او

32

او دخل واحد فقط يحمل على المجاز وذكر صاحب الكشف والمحقق بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو
بالنظر الى الارادة دون الوضع وههنا قد تحقق الجمع فى الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على مجازه
كما يقال اقتل اسدا ويراد به سبع او رجل شجاع حتى يتحقق ممتثلا بايهما كان اذ لو اريد حقيقة الجميع لم يستحق الفرد ولو
اريد مجازه لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ الكل فلدفع هذا الاشكال اورد المص
لفظا ما حاصله ان الجميع ههنا ليس فى معناه الحقيقى حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة الدالة على
ذلك وهى ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا بمعنى كل من دخل اولا حتى
يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق فى الدخول واحدا كان او جماعة
فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعينه معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق
النفل وانه لو كان جماعة لكان لكل واحد من آحادها كمال النفل فمعنى جميع من دخل اولا استحقاق البعض بعينه كل من
دخل اولا فان قوله الكل الافرادى يدل على امرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلولا على
حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان او جماعة من غير قيد كلام
استحقاق لكل واحد من الجماعة تمام النفل وتمام ما فرق اعتبر ذلك بمعنى هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم
استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر فى المعنى المجازى بل من جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا
يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقى اى اعتبار وصف الاجتماع ولهذا يستحق الواحد والامر الثانى فى اى
استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع
على عدم ارادة المعنى الثانى واعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص
لكان احسن قوله مسئلة تحرير محل النزاع على ما صرح به فى اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابى فعلا من افعال النبى عم بلفظ
ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما اولا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من
حال الصحابى العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الحجة
انما هو المحكى لا الحكاية والعموم انما هو فى الحكاية لا المحكى ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمص مثل لذلك بقول
الصحابى صلى النبى عم داخل الكعبة ولا خفاء انه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت فى الجهات والازمان
والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفى زمان معين وغيره انما يلحق به بدليل من دلالة النص او
القياس او نحو ذلك ثم ذكر تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ
الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام نقل الاخبار عن النبى عم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل
الا هذا واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يجدى بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابى بلفظ عام وكذا
ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابى قضى النبى عم بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل
اعنى قضاءه بالشفعة انما وقع فى بعض الجيران بل فى جار معين فان قيل يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول
مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا فح يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه قوله اللفظ الذى ورد
عند سؤال او حادثة يعنى يكون له تعلق بذلك السؤال او الحادثة وتوضيح بنحصر الاقسام فى الاربعة المذكورة لامتناع ان

يكون اللفظ قطعاً في الابتداء لاحتمال الجواب ويجري بقول المستقل ما لا يكون كلاماً مفيداً بدون اعتبار السؤال او الحادثة
مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاماً او خبراً وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاماً
او خبراً فهذا لا يصح الا في جواب كان لي عليك كذا والا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقراراً الا ان المعتبر في
احكام الشرع هو العرف حتى تقام كل منهما مقام الاخر ويكون اقراراً في جواب الايجاب والنفي استفهاماً او خبراً قوله
حمل الزيادة على الافادة يعني لو قال ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعال تغد معي يحنث كلامه مبتدأ حتى يحنث بالتغدي
في ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو اليه او غيره معه او بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة
والنفي الحالي المبطلة وفي حمله على الجواب الامر بالعكس والاظهر ان العمل بالحالي دون العمل بالمقال والله اعلم الحنفية
لطال قوله صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر وهو ان غيره تخفيفاً عليه قوله ان العبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي
اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة
من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعاً على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كآية الظهار نزلت في خولة امرأة
اوس بن الصامت وآية اللعان في هلال بن امية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله
عم ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عم خلق الماء طهوراً لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه
ورد جواباً للسؤال عن بئر بضاعة فان قيل لو كان عاماً للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان
نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص
اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعاً بحيث لا يحتمل التخصيص الدليل
يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم به بل قد يكون نحو معرفة اسباب نزول
الآيات وورود الاحاديث ووجه القياس وغير ذلك وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال
وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص قوله يحمل حكم المطلق
ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصة
من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت
عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات المؤمنة وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد
لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجباً لتقييد الآخر اجري المطلق على
اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلاً واكس رجلاً عارياً وان كان احدهما موجباً لتقييد الآخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا
تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها
عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على
المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة
قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجباً فايجابه وان كان منفياً فبنفيه وههنا قيد الكافرة
منفي فقيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن الخصم ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء



سواء كان هو المذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم
اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر اذ لا يخفى
ان الحمل على هذا المعنى بعيد وسيجيء ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد وان اتحد
الحكم واتحاد الحكم فاما ان يكون منفياً او مثبتاً فان كان منفياً فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة
لامكان العمل بان لا تعتق اصلاً والاظهر ان هذا من العام لا من الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتاً فاما ان يتعلق
بحادثة او بحادثتين فان اختلفت الحادثة كاليمين والقتل فلا حمل خلافاً للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق و
التقييد في السبب نحوه او لا فان كان فلا حمل كوجوب صدقة الفطر بسبب الراس مطلقاً في احد الحديثين و
مقيداً بالاسلام في الآخر والا حمل المطلق على المقيد اتفاقاً كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة
ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقته المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه
لعدم المأمور به وفي هذا المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى
وهو كفارة القتل والظهار حيث شرط فيهما التتابع في الصوم يعني انا حملناه على مقيد وارد فيه وهو قراءة ابن مسعود فانها
مشهورة فجاز الزيادة على الكتاب بخلاف قراءة ابي فعدة من ايام اخر متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد
بمثلها على النص وان فيما لم يشترط التتابع لانه لا عمل عندنا بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فانه
المتفق عليه قوله عم في حديث الاعرابي صم شهرين وروي شهرين متتابعين قوله لان المطلق ساكت احتج من ذهب
لا يحمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او جريان الاطلاق والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن حكم
القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وحكاية القول الموجب اي نعم يكون اولى عند التعارض كما
اذا دخلا في الحكم واتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال اوجبت في كفارة القتل
اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين قوله لان التقييد فان قلت الآية
انما تدل على ان السؤال والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ وان الآية لا تدل على ان تقييد المطلق يوجب
ذلك قلت اذا كان البحث عن القيود والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بطريق الاولى على ان المفهوم من الآية ان
المسائل هو تلك القيود والاشياء المسؤول عنها وكذا يقال في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال
عن المسكوت عنه منهي بهذا النص والاظهر ضعفه بل ضعف الاستدلال لان نزول الآية في مثل فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون قوله وقال ابن عباس رض هذا لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفروع فضلاً
عن الاصول قوله وعامة الصحابة قال عمر رض ام المرأة مبهمة في كتاب الله فابهموها اي خلوا تحريمها عن قيد الدخول
الثابت في الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق
على المقيد في صورة لا يكون اجماعاً على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذلك لدليل لاح لهم في هذه الصورة قوله ولان اعمال
الدليلين واجب ما امكن وذلك باجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم
ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال الاجزاء الشامل وبهذا ظهر فساد ما استدل به
الشافعية من ان في حمل المطلق على المقيد جمعاً بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق

لما قال النبي عم نكاح البنات يحرم الامهات
ووطي الامهات يحرم البنات

في ضمن ذلك المتعرفات قيل حكم المقيد علم من المطلق فلو حمل عليه لزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب النص فعله
وان عزيمة والمطلق رخصة نحو ذلك وبالجملة فهو اولى من ابطال حكم الاطلاق قوله والنفوذ المتعقب عليه يعني ان حمل المطلق على
المقيد بالقياس فاسد اما اولا فلان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد وصورة
التقييد لما سبق وفصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه ابطال الحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد
كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في الفرع الذي يتعدى اليه وههنا المطلق نص دال على
اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لانه
المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون الحال في حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع
بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد ام لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات
انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول ان القول بموجب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان النص المطلق دال
على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره وهذا لا ينافي ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية
لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر انه يجتمع فيها نصان مطلق ومقيد تعدى اليه بدلالة التقييد
على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة به وبالنص المقيد ايضا ولا امتناع في اجتماع النص و
القياس في حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المقيد والمطلق في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر
قوله لان القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان قلت على ما صرح به ان النفي ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون
حكما شرعيا فيجري فيه القياس فهذا ينافي ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الحكم عن الكافرة اصلا فانه عدم اصلي لا حكم شرعي ولا تعدية
فيكون الحق انه من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته كما لا يخفى على الناظر في السباق والسياق قلت ما صرح به في العبارة
والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلي قوله ودلالة المطلق عليها اي على الافراد ضمنية
لان المقصود منه نفس الحقيقة او الحصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل دون
الشمول للظهور ان قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما قوله لا حال انتم فيه تم الرقبة بالسلامة
ليس حمل المطلق على المقيد ابطال الحكم الاطلاق بالكلية وانما هو رد في الحصول جوابا عن قيل ان قوله اعتق رقبة
يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من رقابات الدنيا فلو دل القياس على انه لا تجزئ الا المؤمنة لكان القياس
دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز قوله فصل حكم المشترك التامل فيه ليترجح
او غيره من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه او معانيه وهاهنا مناقشة وهي ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من
المعنيين من غير توقف وتامل فيما يحصل به ترجيح احدهما او دعوى ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل
النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لا
بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رايت العين ويراد الجارحة والباصرة والجارية وغير ذلك وفي الدار الجون اي
الاسود والابيض وقرأت هند اي حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل في النفي دون الاثبات واليه مال
صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على طلب الفعل
والتهديد او الوجوب والاباحة مثلا ثم اطلق القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي رحمه الله انه ظاهر



ظاهر في المعنيين يحمل عليهما عند التجرد عن القراين ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا يشعر بعموم المشترك فالعام
عنده نوعان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه
وهو الذي اختاره المصنف وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه
مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المصنف الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى
واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا للمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس
الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا للمجموع المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة
ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فان قيل منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا
لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله في المجموع حينئذ يكون استعمالا في احد المعاني ولا نزاع في صحته
فان قيل لا نعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه
انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء منه وح لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من
المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الاخر
بشرط انفراده عن الاخر او مطلقا اي مع قطع النظر عن انفراده عن الاخر واجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون موضوعا
لكل واحد بشرط الاخر كما مر في بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين يثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني
فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث يتعين على ذلك المعنى لا يتجاوز ولا يراد به غيره عند الاستعمال
فلما لا يمكن الاعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الاخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى
يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الاخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان لزم الاطلاق واحد لزم
في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الاخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد
في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة واليه اشار بقوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال
اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاق وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما ابتداء ان كان
الواضع هو الله تعالى واما لقصد الابهام او لغفلة عن الوضع الاول او لاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع هو
تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له اي المعنى الذي خص به اللفظ وهو
يقتضي ورود انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الاخر وفيه مغالطة منشؤها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بين قصر
المخصص على المخصص به كما يقال في ما زيد الا قائم انه تخصيص له بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين
الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال في اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه
بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى
وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فالحق ان المختار انه موضوع
لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الاخر وتارة
مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى
واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل كما سياتي بيانه اللزوم على ما نقل عن المصنف انه لو اريد

به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له فلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي
من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز واورد عليه انه اذا اريد به المجموع كان كل واحد
من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا
اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجيب بان الارادة المجموع في المشترك ليست الا ارادة كل
واحد من المعنيين اذ ليس هنا مجموع يراد فيدخل تحته كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان هنا مجموع يراد
باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فلزم الاعتراض وان لم يكن لم تتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل واحد
منهما مرادا بالانفراد ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه
بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة ويراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه
يناسب الموضوع له لعلاقة وتنازع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة
لا مجازا والتقدير خلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى
مجازي يتناولهما لكونهما من افراده فهو عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي
بالاستقلال ويجيء ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم
الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار [illegible] اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد
مجازا في المجموع قلنا يجيء ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص
بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته على انه يعود
الاعتراض السابق على ما نقل عن المص قوله لان هذا الكلام في غاية الركاكة لان الجابل لا اقتدا انما هو
بالحث والتحريض على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب الا اقتدا في مثل فلان يصلي فاقرؤا القران وفيه نظر
لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتدا عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينهما امر
مشترك هو المقصود بالايجاب والقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد
خلع عليه فاكرموه وعظموه اي بالغا بكذا المراد هنا ان الله يرحم النبي عم ويوصل اليه من الخير ما يليق
بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فانتم ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء والثناء عليه
قوله لانا بيننا بعد ان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة و
من الملائكة استغفار ومن الناس دعاء مشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد لكنه يختلف باختلاف الموصوف
ولا دلالة على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك قوله وهذا جواب حسن نعم لو لم يكن
فيه الاجابات اتحاد معنى الصلوة في الاية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة مع تجويز ان
يراد به الكل معناه الحقيقي او المجازي قوله اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد
امتثال اوامر التكليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين
والتسخير ومطلق الاطاعة اعم من هذا او ذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون في كثير من الناس بمعنى



معنى آخر تخصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الاية ما ذكره القوم من انها على حذف
الفعل اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله جميع
الناس ذكر من في الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس قوله ولا يخفى انه بعد
هذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الراس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات
حقيقة الراس في كثير من المذكورات كالسموات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي
لا يناسب ان يقال الم تر قوله ولا حكم بالتسبيح فيه ايضا نظر لان الحكم بالتسبيح من الجمادات ليس باعتبار ان
ليس ذلك في قدرة الله بل باعتبار ان ليس لها وجوه ولا جباه كما حكم عليها بنفي المشي بالارجل والبطش
بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية
كما روى عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح قوله مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا ينبغي ان يكون اشارة
الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه ما تقول بالدلالة على الالوهية والوحدانية
ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر من انه لا يفقهون غير مناسب للمعنى
المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح فممنوع لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم
بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الانسب بحقيقة التسبيح لا يسمعون قوله التقسيم الثاني من التقسيمات
الاربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة او
مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل
وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة
والمنقول من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع
له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه ما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود
العلاقة وكان ينتقل الذهن ادنى تفصيل وبيان اخر حكمه فان قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل
يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا ما تعتبر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا
اعتبر والامر الظاهر هو وجود العلاقة وعدمها فجعلنا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة
وفي المنقول وجودها لكن لا ينحصر الاستعمال بل لا بد ان يرد هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف
الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيد الاستعمال
بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه
للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع
اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات
من العلماء او غيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفي عام وقد يغلب العرف عند الاطلاق على
العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع لشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في
الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع

حتى لو وضع الراس

والمجاز وفي ذكره بيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم
المشهور مبني على تباين الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث
يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية شرعي وعرفي و
اصطلاحي فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة
الوضع الاول وبالعكس في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان
المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقة ومجازا اما بكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتبار
وباعتبار انقسام كل من وضعه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي تنقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة
في الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي مثلا وغير
ذلك بل اللغة اصل والنقل طار عليها حتى لا يتأتى منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة الذي
الاربع خاصة وهي في الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني اعني المقيد ان كان باعتبار
انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من
افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثل لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه
من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان
اللفظ موضوع في اللغة للمقيد لخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه فاطلاق الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة وباعتبار
مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف وعلى كان هنا مظنة سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته في نقل اللفظ الى المعنى
الثاني ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعني المنقول عنه كالحقيقة تعتبر مفهوما ليصح اطلاقه على كل ما يوجد
فيه ذلك المفهوم لزم اطلاق صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد
المعنى الثاني اعني المنقول اليه كالمجاز تعتبر معناه الاول اعني الحقيقي ليعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثاني اعني المجازي
فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول اي ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على
المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغن عنه لا يحتاج الوضع والتعيين للمعنى الثاني كما
في ذلك وايضا يلزم صحة اطلاقه على كل ما وجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما وجد فيه العلاقة
بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد يهجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده
من حيث هي كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني عنده كالموضوعات المبتداة التي ليس فيها اعتبار معنى
سابق ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاقه على المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على المعنى الثاني بل لاولوية نقل
اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اقرب واولى وانسب من وضع
الجدار له لوجود معنى الدبيب فيه فالتناسب مرعي في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه
ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة
والمجاز **قوله** ثم كل من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية الخ من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساما
متباينة كما توهم على ما في الاصول فان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر لكونه لفظا مستعملا والكناية

ثم انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي

٧ افراده

٧ يلزم ما ذكرتم

المنقول

على الاطلاق والافهام حقيقة

فان الشرع في الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى لجميع الاوضاع الاربعة فهي حقيقة مطلقة بالجهة التي بها كان الوضع
وان كان مجازا لجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا
في ما هو غير الموضوع لجميع الجهات وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة
مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة
على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء ثم اطلاق
الحقيقة والمجاز على نفس المعنى اي على اطلاق اللفظ في المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء وهو ما بين اللفظ والمعنى
من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لا خطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص فان قيل لا بد في التعريفين
من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء
مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة
في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه
من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف قلنا قيد الحيثية مأخوذ
في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم
بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع
له فلا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة شرعا في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة
من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث
انه من افراد ذوات الاربع خاصة وعلى هذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات
الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة
فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية خلافا لمن اشترط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا لا نسلم
ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي
ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح الاصول فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان
قيل المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء واسأل القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه
وعلى ما نحن فيه بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة
اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة والنقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه
لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال في المعنى لانا نقول
لا نسلم انه مستعمل لا لمعنى بل هو مستعمل لمعنى هو التوكيد والحق على ان الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع
له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد
الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين والاولى عبارة فخر الاسلام لاعتبار ارادة
معنى غير الموضوع له ثم ان تحقق بينهما نقل فهو مشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان
هجر المعنى الاول فمنقول والا فهو الاول حقيقة وفي الثاني مجاز فعلم ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز

ولم يتعرض للمشترك في الاقسام باق في بحثه

بل عن خروج استتار المراد

ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في
الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية
بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمجمل داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل في الكناية لما عرفت من ان مثل هذه الاقسام
متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف في حسب الاستعمال
بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان بدا خفيا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن ذلك فلا يخفى
ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه
الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو
مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح
الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله الرحمن
على العرش استوى وامثال ذلك فانها كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه
الحقيقي وطلبه لا لانه علة [illegible] ليتوصل للانتقال منه الى ملزومه [illegible] لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني
لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر وباستعمال آخر خلافا للمجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة
عن ارادة الموضوع له ومثل صاحب الكشاف [illegible] لانه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر
اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية الا انه اسند الى
من لا يجوز عليه النظر اي اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صرح في المفتاح وغيره
فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلام المستعمل اما ان يراد معناه وحده او غير معناه وحده او معناه وغير معناه
معا والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز
مباينا لهما قلنا المراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية
تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد بالكلام معناه وغير معناه معا يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول المعتبر انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية انما اريد
المعنى الحقيقي للانتقال منه الى [illegible] وهذا خلاف المجاز فانه يستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصدا وبالذات اذ لا صح
لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فينافي ارادة الموضوع له لان الارادة لا تكون للانتقال الى المعنى المجازي
اللازم لحق الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات
وهو ممتنع [illegible] كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة
والمجاز لان الاستعمال فيما وضع له ايضا مناف لارادة غير الموضوع له فلذلك **قوله** ثم كل من الحقيقة والمجاز يراد ان
لفظ الحقيقة والمجاز يقول على النوعين بالاشتراك ويتنوعان في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين او الحكميين
ويسمى [illegible] الا انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد ولهذا وصف النسبة بالحقيقية والمجازية دون
الحقيقة والمجاز لان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلهذا اعتبر في التعريف النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة
العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل



الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير كقوله انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع
من الملابسة لكونه زمانا له والمراد بالفعل الفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات وما هو فاعل عند المتكلم ما يريد
ايهام المخاطب انه فاعل بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب او لا كمات وسواء
صدر عنه باختيار او لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر او لا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد
جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط ولو قال الفاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل
قول الدهري انبت الربيع البقل الا ان يقال المراد عقل المتكلم او السامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان
المنسوب اليه في المجاز العقلي ايضا فاعل في اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب
التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف
بالمجيء لا في الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة
عما يكون الفعل له عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو على لفظ المبني للمفعول لان المضروبية صفة عمرو وهو فاعل
ثم التعريف [illegible] الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور [illegible] ويخرج المجاز مثل انبت البقل على لفظ المبني للمفعول
لان فاعله الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول [illegible]
الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى ما هو الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا الى غيره فلا احتياج الى قيد التأويل ويكون قوله لملابسة
احترازا عن مثل انبت الربيع البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لان الغير لا بد ان يكون من ملابسات الفعل
**قوله فصل** [illegible] انه لا بد في المجاز من العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والمتأخرون قد
[illegible] ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب في [illegible] في الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة
والمراد بالمجاورة ان يعم كون احدهما في الآخر بالجزئية او الحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود او العقل او
الخيال او غير ذلك والمشهور الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والكلية والحلول والسببية والشرطية والوصفية
لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة او لا فعلى الاول ان تقدم
ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تأخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك
الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم
يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لتوهم في مجرد الذهن وهو المقابلة
او متحققا في الخارج [illegible] ان كان احدهما جزءا للآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية
[illegible] المشابهة والا فاللزوم اما ان يكون احدهما حاصلا في الآخر وهو الحالية والمحلية او سببا له وهو السببية والمسببية
او شرطا وهو الشرطية [illegible] ان هذا ضبط [illegible] وتقسيم عقلي ولو جعلناه دائرا بين النفي والاثبات
بان قلنا ان لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في الآخر فهو الحالية والا فان كان سببا له فهو السببية
والا فهو الشرطية [illegible] الاخر [illegible] في اثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث **قوله** اذا اطلقت لفظ [illegible]
اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه يسمى مفهوما ومن حيث وضع له الاسم يسمى [illegible] المعنى وقد يخص
[illegible] بعض الافراد والشيء كما [illegible] من زيد وعمرو وبكر [illegible] ولا يقال انه معناه فلا يقال عكسه

ولم يتعلق معنى وآورد بلفظ التشكيك لئلا يتوهم ان المراد منه تلك الالفاظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر
قوله في بعض الازمان اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق
على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤل حصوله له في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله
له في زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم
من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في حال الحكم اي زمان ايقاع النسبة
والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المشرع في زمان الاخبار قتيلا
وخمرا حقيقة وكذا في مثل آتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر
خلاف قولنا لا تشرب العصير اذا صار خمرا واكرم الرجل الذي خلفه ابوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند الحكم
ويتيما عند التحليف فلا يتم حصول المعنى الحقيقي للمسمى بعض الازمان يعني البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض
في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه اي كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى
الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المص ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤل اليه ان كان في
الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا
للمسمى حال تعلق الحكم به في مثل آتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتيم حاصلة لهم
وقت ايتاء المال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة له وقت العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذا الزمان كما هو مقتضى وضع الكلام
لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون
مجازا باعتبار ما يؤل وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا
يكتب زيد مجازا عن كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى هو الحدوث وهو الحدث حاصل للمسمى في
الزمان السابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال او الاستقبال اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان لكان
الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤل فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له
في زمان اللاحق متأخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة
لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا
خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزؤه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم
ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس
المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق والمعنى
لحصول الحدث له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة بتشبيه
غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب الشاهد ثم استعير له لفظه
للاخر وفي كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة
لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا لا ذوام كونه مما يدب
على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤل بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا اذا اعتقب



كاريتمت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤل مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا قوله فلا بد ان تريد
معنى لازما لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه
الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولم يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كما في البصير يطلق على الاعمى
انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار التقابل وكذا في
الغايط الى الفضلات باعتبار المجاورة في الاول للزوم ذهني محقق وفي الثاني في الخارج ثم التحقيق ان
العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب
على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع
على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك
قوله او خارجا عنه معناه او يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر اذ لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا
عن الآخر لم ينافي كون احدهما جزء الآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزء الآخر كان احدهما وهو الكل خارجا
عن الآخر وهو ظاهر قوله او يكون صفة اي اللازم صفة للملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة
للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل انواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط
في الاستعارة مثلا ان لا يكون احد المعنيين جزء للآخر وفي المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون وصفا له الى غير ذلك
مما يشوه النظم وانت خبير بانه لا امتناع في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثل اطلاق المشفر على شفة
الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء
اعني المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يخفى قلت كانه قصد تمايز الاقسام بحسب الاعتبار والارادة اما ان يعتبر كون
احدهما جزء الآخر او وصفا له الى غير ذلك فان قلت في الاستعارة قد يكون باعتبار جامع داخل في الطرفين او الشكل
لهما فكيف حصر الجامع في الوصفية قلت المراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزوم اعني المعنى الحقيقي وهذا لا
ينافي كون الجامع جزءا من الطرفين او شاملا لهما فان قيل فاللازم اعني المعنى المجازي الذي اطلق عليه اللفظ في مثل رأيت
في الحمام اسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم اعني الاسد الحقيقي فالجواب ان المراد بالاسد لازمه
الذي هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رأيت شجاعا و
بهذا لحقت وعنوان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد في زيد ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم
اعني الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس مشبها بالاسد وانما المشبه
هو الانسان الشجاع خاصة فيكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وايضا لا يصح ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى
المجازي اصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل للانسان الشجاع في الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا
للتلخيص قوله واذا عرفت ذلك ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين مما يصحح المجاز من الجانبين وبعضها من
جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا
الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع
من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه وفرعا من وجه جاز

استعمال اسم كل منهما في الآخر مجازاً والايجاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من
جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية
وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة لفاعلية متقدمة عليها وانما قالوا
الاحكام علل مالية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب
وانما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما في بيان انواع العلاقة لان من السبب ما يوجب
محض ليس في معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازاً كما سيجيء والكل اصل بمعنى علة الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى
انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية
لهذا المعنى لا ينافي كون فهم الجزء سابقاً على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وفي
هذا تسليم ما منعه في صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقاً
على فهم الكل لم يمكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوماً والجزء لازماً على ما هو من التعبير
قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخراً عنه في الوجود والبعدية بل ان
يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق بصفة الدوام و
الوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد والجزء الذي يكون الكل محتاجاً منه لا يتحقق بدونها
ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس
فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده
او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فالجزء الذي لا يبقى الانسان موجوداً بدونه وانما اطلاق العين على الرقيب
فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيباً لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان فان قيل معنى
الجزء للكل كون الجزء ملزوماً والكل لازماً وعدم وجدان الانسان بدون الرقبة او الراس انما يدل على ان الجزء
لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المص انا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح
اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم ما يتبعه كالحكماء يطلقون
خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع انها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان
يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم
ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة والراس ملزوم واصل يفتقر اليه الانسان
ويتبعه في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح الحكمة نظر فانهم يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون
اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا على كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون اللازم
اصلاً له وملزومه فرعاً لكونه محتاجاً اليه ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه
مبني على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى
يحتاج اليه الشيء وهو غير التلبس المراد قوله والمراد بالحلول المتعارف عند الحكماء هو حلول الشيء في الشيء
به بحيث يصير الاول ناعتاً والثاني منعوتاً كحلول العرضية في الجوهر والصورة في المادة فاشار المص الى ان الاعم



لا نوع باطل والمحل بهذا المعنى بل بمعنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول الوصف في الجوهر او الصورة في المادة
او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الوجه في الجنة قوله واعلم ان الاتصال شرط بمعنى كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت
العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب
الشرع بان يكون تحقق ان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سبباً للمعنى الآخر وذكر لما
سيجيء من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة
بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام مجازاً وان اوقع التمثيل بالاتصال في معنى المشروع وبالسببية اشارة
الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر او معنى كما بين
الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وعبر
عن علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة قوله فان
الهبة وضعت لملك الرقبة يعني ان اعتق موضوع في الشرع لاجل حصول ملك الرقبة قوله حتى لو كانت ابنته ثبت الهبة
فيتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو
طلب منها التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحاً واما النية فلا حاجة اليها لان
المحل متعين للمجاز لتعذره عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للحقيقة
قوله الى غير ذلك اي منفعة او مصالح اخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث
وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح لكونه مبنياً عن الضم والالتقاء دون ما في التوا…
مصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الالتقاء كزوجي الخف ومصراعي الباب قوله لا يجب الاعلام
رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك ويمتنع جعلهما علمين للعقد الموجب
في الشرع لملك المتعة ولكنا لا نسلم ان نقول بخلو معناهما عن معنى الملك … وليس المراد انهما يدلان على
عموم الملك في نقل وجوب رعاية المعنى اللغوي لانه لا يلزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق موجوداً في هذا العقد
وهو الانتفاع اعتبار الملك في الوضع الثاني ويمكن الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك
او بدونه وهذا المعنى عام ثبت في العقد المخصوص بل اعتبر الملك تحققاً وفيه نظر بل الجواب انه لا يجب الاعلام رعاية المعنى
اللغوي بحيث يكون بعينه المعنى الحقيقي بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة خصوص لا توجد في المعنى اللغوي قوله وكذا
ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ولا ينعقد
بلفظ الاجارة لانها تمليك المنفعة وهي لا تكون سبباً لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتيع لانها لا توجب الملك
حتى ان من اباح طعاماً لغيره فهو انما يتلفه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك منجزاً بل توجب خلافه ضرورة
اضافتها الى ما بعد الموت والهبة توجب خلاف الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتأخر الملك الى ان يتقوى
بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة بعوض في بدل الموهوب
له فتوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره المص من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح يكون احدهما سبباً للآخر كاف
في المجاز فلا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بين السببين ايضاً اعني الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان

كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة قوله فان قال نحو ربيع وتقبل لصح الطلاق المسبب
على السبب اذا كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية واما وضع المسئلة في عبد
منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الآخر وفصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرعية
في غير المعين ويلغو في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه قوله هذا بناء يعني ان قوله ان ملكت او اشتريت
عبدا في معنى ان اتصف بكونه مالكا ومشتريا لجميع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام
معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن
صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بلا صحة وان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة
والآتي زوالا قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب ولكنه سيضرب في زمان فكذا فاذا ملكه
للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا له على
الاصح الا انه غلب المعنى المجازي اعني من قام به الشراء حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية قوله صدق ديانة
اي لو استفتى المفتي يفتيه على وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما
نوى لمكان التهمة لان العموم جواز المجاز قوله بناء على الاصل الذي نحن فيه وهو ان السبب اذا كان سببا محضا يصح
اطلاقه على المسبب عليه قوله فان العتق اي هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع في الشرع لغرض ازالة الملك
الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما يجيء من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل في تقرير المجاز هو السببية
بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي لكون اطلاق الاسم السبب على المسبب مثلا وهنا ليس كذلك قلنا فقد تمام الوضع
من المعنى الحقيقي مقامه وجعل كانه نفس الموضوع له حيث جعل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض وسببه مجازا كالبيع
والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة قوله لا اي الاستعارة لا تصح بلا وصف القطع بانه
استعارة السماء للارض مع اشتراكهما في الوجود والجسمية وغير ذلك بل لابد من وصف مشهور له زيادة اختصاص
بالمستعار منه وهنا لا يتحقق بين الطلاق والعتاق لان اللفظان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته في
الاستعارة الى المنقول اليه والمعنى اللغوي للطلاق مبني عن ازالة الحبس في رفع القيد كما في اطلقت الحبس من حبسه
واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن انسانه فنقل الى رفع قيد النكاح فان المراة به قد صارت محبوسة في الزوج
ممنوعة شرعا الا الحل الى الزوج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق مبني عن القوة والغلبة يقال عتق
الفرخ اذا قوي وذكر وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة قوتها فنقل في الشرع الى اثبات القوة الشرعية
من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا مناسبة بين المعنيين في الوجه الذي شرعا عليه فان قيل لو كان معنى
الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اي اثبات تلك
القوة بل بمجرد ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله تعالى
ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب فاعل لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة لا محالة لم تعتق من المالك بسبب
غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية
غير معقولة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد من صدور ازالة الملك عن المتكلم تصحيحا للكلام على ما يجيء في فصل الاقتضاء



الاقتضاء الثاني انه مجاز في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة
الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لا نعلم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخليص عن
الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء
فكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل او سماع لانه الشيء في اثبات وضع
الالفاظ وكون اثبات القوة انسب بما خذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى
غيره انسب بالمعنى الحقيقي منه على انا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرء عليه نقل شرعي قوله
يرد عليه قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد
له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا لتحصيل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعمالا
لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات
القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك
فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق ولكن دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى
المجازي الذي هو ازالة الملك قوله لا للفظ الاعتاق على حذف المضاف اي لا لمفهوم لفظ الاعتاق فليتامل قوله
فالجواب يعني لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه
الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له لا زائدا كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف هنا والخصم ان
منع ذلك بناء على ان في ازالة الملك بمعنى نوع تعلق موجب الولاء وان المراد باللزوم هنا الاشتراك في جملة الاستلزام
الانتقال ثم للقائل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد
والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان والزوج على الادرك ما للبقر ونحوه قوله فان الاستعارة لا تجري الا من
طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي
الطرفين وللقائل ان يقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس مع حصول المبالغة
باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه
على ما تقرر في علم البيان قوله وكذا الاجارة لا تنعقد لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا لا تنعقد اجارة ولو ترك
واحدا من القيود يفسد لعدم ولو قال بعت عبدي او داري منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بحقيقته
مع تعذر شرط الى زمان بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يتمم جهة العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي
منك شهرا بعشرة لعمل كذا ينعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة مجوز عند غيرهم
اذا النوع المتعارف عليه كما في الاسلام فقيل ينعقد بيعا صحيحا الى المدة على تاجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا
بالحقيقة القاصرة قوله ولا يلزم اي لا يرد علينا نقضا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت
منك منافع هذا العبد شهرا بكذا لعمل كذا او لا يرد علينا هذا اشكالا وايرادا او اتى فرق الصحيح لازم قطعي قوله ثم اعلم ان

الا بفعل المكلف ويرد ان ما ذكروا من اطلاق السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب
عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصهم
بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لازالة الملك الثابتة بالطلاق لاختصاصها بقبول
الوجه اوبنوته لاحل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصها
بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة
وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الاخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد
على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع
اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى وكذا الاجارة
والبيع عنوانان مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة بها باجرة وهو في البيع اقوى فاستعير
احدهما للاخر ولم يجز بالعكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجري من طرف واحد لئلا تفوت المبالغة المطلوبة من
الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارج الذي هو وصفه للملزوم فكيف يكون
مباينا قلنا ليس الاستعارة هي الاطلاق على اللازم بل على المباين لاجل اللازم كاطلاق الاسد على الانسان
لكونه شجاعا واطلاق البيع على النكاح لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارج صفة للهبة كذا نقل عن المصنف
وقد اجيب عن اصل الاعتراض بانا لا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي
بعينه بل بجنسه حتى لو اراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او بغيره فهل هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو
حر واراد الملك فملك عبدا وارثا يعتق وعلى ما ذكره المص لا يعتق وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الكشف واجاب
بان ملك المتعة عبارة عن ملك الاستمتاع والوطء وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغايرت الاحكام لتغاير
صفة لا ذاتا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل
فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام النكاح
لا احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايهما شئت ويتنوع المجاز
بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار
استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل كذا نقل عن الشيخ عبد القاهر قوله واعلم انه يجب ان الموجب في المجاز وجود
العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في احاد المجاز
ان ينقل باعيانها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي لم تسمع
باعيانها من اهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا
لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز نخلة للطويل غير
انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية والابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا
واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع
مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي وذهب بعض الائمة بان نخلة للطويل غير الانسان لانتفاء



لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف اي فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة
للاسد فان قيل الطول للنخلة كذلك والاعوجاج استعارته للانسان طويل قلنا لعل الجامع ليس مجرد
الطول بل مع فروع واغصان في اعاليها وطراوة وتمايل فيها قوله مثله لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة
اي فرع لها على ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما هي في الحكم حتى
يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ وعنده في التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح
معناه اولا فقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر فعنده
مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر
قوله فالخلاف عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثاني
للكلام الامام فلا يتعلق الخلاف الا في جهة الخلفية وعلى هذا يصح قوله فالخلاف يكون في الاصل والخلف اي في تعيين
مجموعهما لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا
يقال قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف
ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل واحد من الاصل والفرع لانا نقول هذا
لازم على التفسير الثاني ايضا لان الاصل عنده هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق
ان الاصل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة والمجاز ذو النزاع في ان هذا خلف عن ذلك في حكم او في التكلم
به وما ذكروه من ان الحكم هذا خلف عن حكم ذاك اخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود في التفسير الاول يكون الحقيقة
التي هي الاصل عندهما مغايرة لما هي الاصل عنده بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهما جميعا كالخلف على التفسيرين
قوله فصحة الاصل من الكلام المعنى وهم يتعلق جواب الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب تصحيح الخلفية
احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وعلى انه جعل الاصل ما صح تكلما وتعذر العمل به قطعا لانه انما يصدق
على هذا ابني لا على هذا حر قوله اما المشهور في الاستدلال ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية
في المقصود اولى وفيه استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي
هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المص في الاستدلال ما يلائم كلام اهل العربية من ان مبنى
المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال
منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه
وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل في كلام الله
ايضا قوله لان الاصل وهو البر غير ممكن فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز ماء واما اذا كان فيه ماء فان
فاعادة الماء في الكوز ممكن فالبر ممكن فينبغي ان تبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت
لامكان اعادة حيوته وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلت ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في
الظاهر وهو الاراقة ما بقي وكذا الممكن ... على خلافه انعقدت اما في مسألة قتل الميت وقلب
الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة الخالقة لا على الامكان الظاهر فلم يتعقد اليمين على ما يخلقه الله في الكون

كما انعقدت على حيوان لحدوثها القدرة الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يتحقق لا شربن الماء الذي في الكوز ان خلقه الله فيه كما يتحقق في مسألة الشرب لان احياه الله تعالى لان الماء الذي في الكوز اشارة الى الموجود وكونه مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضي عدمه فيلزم اتصاف الشيء بالوجود والعدم وهو محال قوله فاذا قام الاول اي كون المشار اليه ابناله وامتنع الارادة للقرينة المانعة عن ذلك وهي كونه معروف النسب واكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه اي لازم كونه ابناله وهو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث اطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما في لازم مشهور هو العتق من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق وهي اوفراكه متاخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا والنسب ثم ادعاه فيثبت البنوة والحكم في علة ذات وصفين يضاف الى اخرهما وجودا الا ان الحق خلاف ذلك لان العتق ههنا لا يستعار في الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما مر قوله فيجعل تحولا الجواب عن سؤال تقديره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل مجازا لانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو عتق علي من حين ملكته اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض بيقين لان عتقه بالبنوة مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا تعلق به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق علي من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب انه ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق فيعتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مواخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق ما لم يتبين انه اراد الاخوة نسبا واما قلنا احتمال بعيد غير ناشئ عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخي وفيه نظر فان قيل فيجب ان تثبت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر منه سنا هذه بنتي قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل انتفاء حل المحلية من الاصل وذلك مما لا صحة فلا يتصور في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال للعبد يا ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل فينبغي ان لا يعتق بقوله يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسمية بان يجري على لسانه عبدي حر يعتق قوله فان الاستعارة تبع او لا في الحكم ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس المجاز اللغوي بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي



حيث جعل ما ليس باسد اسدا اي الشيء الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوي استعمل في غير ما وضع له لان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله في الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فمبني على انه لا بد في الاستعارة من ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية لاشتهاره كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ماله غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ماله غاية الجود لا في ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المصنف من ان لا يجري في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار له اولا معناه ثم لفظه ففيه نظر لان العلم دال على معناه الحقيقي الشخصي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص اخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للرجل الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه لانا نقول المعنى الذي يستعار اولا للمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاعة مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جاز استعارته والا فلا قوله فان قيل حاصل السوال ان هذا ابني من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابني معناه مولود لي ومخلوق من مائي فيكون مشتقا مثل ناطقة ثم لا نزاع فيه سوى الاخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى امر مستحيل اجماع على انه يشترط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف رحمه الله ولا قائل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا في الحكم لا في التكلم واشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الاطلاق وعلى هذا يمكن ان يجعل منع رخصة وان يجعل منعا مع السند قوله اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء ميل الى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته امران متنافيان قوله فهذا عين مذهبهما فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى امر مستحيل وعندهما عدم الاستحالة فاين احدهما عن الاخر قوله ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اورده في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان قد تقرر في علم البيان ان نحو رايت اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق

فيُعلم المعنى من ذلك أن الاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ إلا إذا كان مشتقًا وبيّن الفرق بين نحو زيد أسد و
نحو رأيت أسدًا يرمي بأن الأول يشتمل على دعوى أمر مستحيل قصدًا إذ التصديق والتكذيب إنما يتوجهان إلى
الخبر الذي قصد المتكلم إثباته أو نفيه لأن التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر
بكونه ممكنًا أو مستحيلًا فيفتقر نحو زيد أسد إلى تقدير أداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة إلى الاستقامة بخلاف نحو رأيت
أسدًا يرمي فإنه وإن اشتمل على إثبات الأسدية لزيد لكنه لم يقع قصدًا بل القصد إنما هو إلى إثبات الرؤية فلا
يفتقر إلى تقدير أداة التشبيه للتصحيح وبيّن الفرق بين ما إذا كان الخبر جامدًا وبين ما إذا كان مشتقًا بأن الأول
يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الإنسان حقيقة الأسد بخلاف الثاني فإنه لا يشتمل إلا على إثبات معنى
للحقيقة ليس بثابت لها ثم اعترض بأن الفرق الأول ضعيف لأن الكلام المشتمل على المحال بواسطة القصد أو لم
يقصد فلا بد من التأويل ولأن الاستعارة ربما تشتمل على دعوى أمر مستحيل قصدًا مثل رمى أسد وتكلم بدر ولأن
المحال ربما يجوز إفادة لأغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة على عدم إرادة ثبوته في الواقع وبأن الفرق
بين الجامد والمشتق أضعف من الفرق الأول لأنه إنما يفرق بين ما يثبت ضمنًا وبين ما يثبت قصدًا لكن أين
المحال فقط من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الأول دون الثاني في غاية الضعف
لظهور أن استحالة نطق الحال ليست أدنى من استحالة أسدية الإنسان سواء سمي قلب الحقائق بمعناه عند
المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع إلى الآخر ولا شك أن نطق الحال ممتنع فإثباته يكون جعل الممتنع
ممكنًا هذا تقرير كلام المص وإن أطلق على حقيقة الحال بأن الحكي لكن كلام علماء البيان في هذا المقام أعلم أن
الاستعارة عندهم إنما تطلق حيث يطوى ذكر المشبه بعد المشبه ويجعل الكلام خلوًا عن المشبه صالحًا لأن يراد به
المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورًا لفظًا كما في زيد أسد ولقيني منه أسد ولقيت به أسدًا أو تقديرًا كما في
أسد في مقام الإخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدأ أو غير ذلك حتى في مثل قوله تعالى
حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر خرج من باب الاستعارة إلى باب التشبيه وفي
مثل زيد أسد يجب أن يحمل على حذف أداة التشبيه لامتناع حمل الأسد على زيد وأما نحو قولهم الحال ناطقة ونطقت
الحال بكذا فاستعارة قطعًا لأن المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له
بمثل زيد أسد ثم لا يخفى أن هذا ابني من قبيل زيد أسد لا من قبيل الحال ناطقة لأنه لا حاجة إلى تأويل الابن
بالمشتق ولأن مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة لتكون الاستعارة
تبعية إلا أن علماء الأصول يسمون مثله مجازًا أي هو مصطلح بعض أهل البيان ونحن نقول هو استعارة
بتبعية الخبر أيضًا لكونه مستعملًا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليفتقر إلى تقدير أداة التشبيه
بل على قولهم زيد أسد على أي مجترئ صائل والحال ناطقة عليه أي باكية وقد لخصنا ذلك في شرح التلخيص
فهذا ابني معناه هو معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه وأطلق عليه اسم المشبه به قوله مسئلة
المجاز المقرون بشيء من أدلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في أنه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من أنواع
المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك إنما الخلاف في أنه إذا استعمل باعتبار أحد الأنواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله



فالصحيح أنه يعم جميع أفراد ذلك المعنى لما سبق من أن من الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة
في المعاني الحقيقية أو المجازية وقد يستدل بأن عموم اللفظ إنما هو لما يلتحق به من الدليل لا لكونه حقيقة
وإلا لكان كل حقيقة عامًا والجواب أنه يجوز أن يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها
أن لا يكون لها دخل في التأثير ولو سلم فيجوز أن يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز أو يكون المجاز مانعًا
ونقل عن بعض الشافعية أنه لا يعم حتى إذا أريد المطعوم الخاص لا يثبت بغيره من المكيلات لأن المجاز
ضروري والضرورة تندفع بإرادة بعض الأفراد فلا يثبت الكل كالمقتضي وأجيب بأنه إن أريد الضرورة من جهة
المتكلم في الاستعمال بمعنى أنه لم يجد طريقًا لتأدية المعنى سواه فممنوع لجواز أن يعدل إلى المجاز لأغراض ستذكر
مع القدرة على الحقيقة ولأن للمتكلم في أداء المعنى طريقين أحدهما حقيقة والآخر مجاز فاختار أيهما شاء بل في طريق
المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام أي علو درجته وارتفاع
طبقته ما ليس في الحقيقة ولأن المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار إلى استعمال
المجاز وإن أريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى أنه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا
يلزم إلغاء الكلام وإخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم أن الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فإنه يتعلق بدلالة
اللفظ وإرادة المتكلم فعند الضرورة إلى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب أن يحمل على ما قصد المتكلم واحتمله اللفظ
بحسب التعميم إن عامًا فعام وإن خاصًا فخاص بخلاف المقتضي فإنه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به تصحيح
الكلام من غير إثبات للعموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فإن قيل قد سبق أن العموم إنما هو بحسب الوضع
دون الاستعمال والمجاز بالنسبة إلى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع أعم من الشخصي والنوعي كما في
عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم أن القول بعدم عموم المجاز مما لم يوجد في كتب الشافعية
ولا يتصور من أحد نزاع في صحة قولنا جاءني الأسود الرماة إلا زيدًا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما
ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريًا من جهة المتكلم
على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل أصلًا لجواز أن المجاز المحلى باللام يدل على جميع أفراد ما أراده بالحقيقة فيطلق
المجاز لأجل المعنى الخاص فكذا لأجل المعنى العام وإنما يلائمه بعض الملائمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح
الكلام على ما مر قوله مسئلة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من أفراده كاستعمال
الدابة عرفًا فيما يدب على الأرض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث
يكون اللفظ في هذا الاستعمال حقيقة ومجازًا أما إذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له فظاهر
وأما إذا لم يشترط فلأن اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فيكون
صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وإنما النزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد في الإطلاق الواحد معناه
الحقيقي والمجازي معًا بأن يكون كل منهما متعلق الحكم مثل أن تقول لا تقتل الأسد أو الأسدين أو الأسود
وتريد السبع والرجل الشجاع أحدهما من حيث أنه نفس الموضوع له والآخر من حيث أنه متعلق به بنوع علاقة
وإن كان اللفظ بالنظر إلى هذا الاستعمال مجازًا والتحقيق أنه فرع استعمال المشترك في معنييه فإن اللفظ

موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا
وامّا ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت من ان مناط الحكم باعتباره
انما هو المعنى الثاني لا الاول المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور كاطلاق
اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط بان يكون الكل موجودا مختصا له اسم وحده لا زما للجزء يعني ينتقل
الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والجمع المركب من الانسان والاسد ليس
كذلك بل هو اعتباري محض وبالجملة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ
الانسان على الادمي والسبع ثم الحق ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة
اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما
مر والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثاني ان المعنى
الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشيء الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محله ومتجاوزا اياه الثالث
انه يلزم ارادة الموضوع له لما ان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازي وهو محال الرابع
ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات
الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للاخر كما يمتنع
استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء الشخصين ثوبا واحدا في ان واحد يلبسه
كل واحد منهما بتمامه على ان يكون لاحدهما عارية للاخر والكل ضعيف اما الاول فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع
اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رايت اسدين
يرمي احدهما ويفترس الاخر ولا خفاء في جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع
واما الثاني فلانه لا معنى لحصول اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله في
المعنى واما الثالث فلانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد
المجموع وكل منهما داخلا تحت المراد واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم
بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي ايضا وان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة
الموضوع له فينافي الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة
ومجازا سواء المشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي الذي
يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة
المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي
وحده فيجب نصب القرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد واما الخامس فلانه ان كان
اثبات للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه مبني على ان استعمال الثوب الواحد
في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الجسمين في مكان واحد يشغله كل منهما بتمامه
محال عقلا فمن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا و



وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فان ادلتها ممنوعة ودعوى الفرق فيها
غير مسموعة على انا لا نجوز اطلاق اللفظ على ارادة المعنيين حقيقة ومجازا لتكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب
بطريق الملك والعارية بل على انه مجاز قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له قوله فلا يستحق اوبره
في المتن من فروع الاصل المذكور ثلثة لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى
او لامستم النساء اريد بها الوطي مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لا اجماع مع
مخالفة ابن مسعود رضي الله عنه المراد بالمس باليد ولا يصح التيمم للجنب قلنا المراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع
الائمة الاربعة وفيه نظر لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل اخر لا يقال هو مخالف للاجماع لحمله
على ان المراد الوطي ويحل تيمم الجنب او المس باليد لا لحل ذلك لانا نقول لا نسلم ان مثل ذلك مخالف للاجماع وانما هو
لو رفع امرا متفقا عليه وعلى القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يمتنع مخالفته واما ان
يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك كما في قوله تعالى حرمت عليكم الخمر اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة الزوال
في محل مرة العقل واما لحد في الشرب منها بدليل اخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة
مطلق المس الشامل للوطي وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه
يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث واما في نسبة كما
اذا اوصى لمواليه بشيء وله معتق ومعتق معتق يستحق الاول لان قوله زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة
المشتق تفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا المكتوب لزيد ما اختص به باعتبار مكتوبيته له
مجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة لكون زيد سببا للعتق في الجملة واما لفظ الحر في حقيقة المعتق سواء المعتق
حر الاصل او غيره فهو ليس مجاز في معتق المعتق على ما يتوهم من ظاهر عبارة المص واما تسمية المعتوق الادنى
اسفل لانه اصل والفروع اعال للاصول كاغصان الشجرة قوله وكذا اذا اوصى بنى زيد ان لفظ الابن او الولد
المضاف الى الشخص حقيقة في ابنائه واولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله ذكور واناث
يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو اخر قولي ابي حنيفة وان كانت له اناث خاصة
فلا شيء لهن وان كان له ابنا وبنو ابنا يستحق الابناء خاصة عند ابي حنيفة عملا بالحقيقة وعندهما الجميع
عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين وان اوصى لاولاده فللذكور والاناث الصلبية بحكم
او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات
خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل فلو قال الكفار امنونا
على اولادنا فامنوهم ولهم ابناء وبنو ابناء ينبغي ان لا يشمل الامان بني الابناء عند ابي حنيفة كما هو رواية الكيسانية
لكنه يشملهم عنده كما في رواية الاستحسان فالجواب ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من
جهة ان الامان يحقن الدم وهو مبني على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فيبنى على الشبهات واسم الابناء
قد يتناول جميع الفروع مثل بني ادم وبني هاشم فيحصل بمجرد صورة الاسم شبهة ثبت بها الامان لكن فيما هو
تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا استامنوا على الاباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات

لانهم وان كانوا تبعا في تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذي عينوا على الاسم
لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا لا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بالنص اذ الامهات تتناولها
قوله والدخول حافيا معناه للحقيقة لان وضع الشيء ان يحل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس
والكيس في البيت والمعنى للحقيقة ههنا المجاز اذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج
الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار ومنافي قوله اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد
يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم والقطع بانه ليس على حقيقته كما
لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول حافيا معناه للحقيقة قلت لاداته
من افراده معناه للحقيقة بمعنى انه اذا دخل حافيا يصح ان يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا
او راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والحيل بان الدخول ماشيا حقيقة يحنث حتى لو نواه لم يحنث بالدخول
راكبا قلت كان المراد انه قد صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي في الحقيقة خلاف اللغوية اعني وضع القدم
سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضي خان لكن ظاهر قوله في الوقف صار
عبارة عن الدخول مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول قوله يراد به اي يكون الدار مضافة الى
فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها الا ان السكنى قد تكون
حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بان تكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول في دار تكون ملكا
لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها او لا قيام دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به
في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره قوله
فاذا تعلق بفعل ممتد وهو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت
يومين ودخلت ثلثة ايام وعبارة ان الدار المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل
الذي اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل
الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى الظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون
الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر فانه يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل
امتد الظرف فيكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد
الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من
الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره
فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا ولان مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون
مطلق الآن جزءا من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم حقيقة في مطلق الوقت وبين بياض
النهار لان المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل يمتد واستعمال
الكلمة حقيقة في الوضع اولى فان قلت قد وقع في كلام اكثر المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في
مثل انت طالق يوم اتزوجك اي الآن ان اتزوج او التكلم لا لامتداد كذا وقع في الجامع الصغير وايمان الهداية
قلت

45

قلت هو من مسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا
اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اعتبروا على ان المعتبر هو ما يتعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم
ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت لتكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه
غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون في المرة الثانية
مثلها في الاولى من كل وجه يجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في المرة الاولى
فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه
فيجب ان يراعي امتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن نظرا الى عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له
من حيث المعنى الا انه تعلق به بتقدير في كما في صمت في الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة
اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء
اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصدية لا ضمنية وحاصله لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف
اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المص من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال
وعما قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين يلزم في الاول حمله على بياض
النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا
يوم ياتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم ياتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصوم وانت
حر يوم ينكشف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن
كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي
الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة اذ قال انت طالق حين تصوم او حين
ينكشف الشمس فان قيل كيف جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع ان في الشاني
الامر وصورته في يوم غير مقدر في الطلاق والعتاق وكونها مخيرة ومفوضة فهو ممتد وكذا كونها مطلقة وكون العبد
معتقا قلنا المراد بالطلاق والعتاق وقوعهما لانه لا فائدة في تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان
لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او
اكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت
الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اليوم
بالليل بين الليل قوله لانه يراد باطنها اي ما في الحنطة من الاجزاء يقال فلان يأكل الحنطة اي طعاما من اجزاء
الحنطة والذي ما في الحنطة يعم الكل عينها والذي ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه على ما ذكر من
جنس الدقيق وقيل يحنث بعينه وبخبز واما حقيقة اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها
في الفم فيمضغها قوله لله علي صوم رجب وقع في عبارة فخر الاسلام على الشق المتلاحقة والفعل عن
الرجب لان المراد رجب بعينه الذي يأتي عقيب اليمين والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوي
شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا

فالقلنا الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخرين خلاف واليهما الاشارة بقوله وان نوى اليمين
اي مع نية النذر الا من يتعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر ويمين وعندهما
كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان فموجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب
الثاني اي الحلف البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا
لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فارادتهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته
لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه اي لازمه المتاخر عنه لان النذر ايجاب المباح الذي هو صوم رجب
مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده
وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة اية نزلت في تحريم النبي صلعم مارية او
العسل على نفسه حيث قال لم تحرم ما احل الله لك فعلم ان تحريم الحلال يمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه
اي اثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذي هو جائز الترك في نفسه اذ لا نذر في الواجب ومن ضرورته
النذر تحريم المباح بواسطة موجبه اي حكمه ودلالة اللفظ على الازم معناه لا يكون بطريق المجاز مالم يستعمل في
اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على اجزاء المعنى ولوازمه
بطريق التضمن والالتزام ولا يسمى ذلك مجازا فالمفهوم الجزء او اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ مجاز
وقد يكون من حيث انه جزء المراد او لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم
الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل ان الصيغة حقيقة للنذر وموجبها اليمين لازم لها فلا جمع
نظرا الى ما سبق تقريره من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا يكون اللفظ حقيقة
ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بلزوم ارادة الموضوع له وامثال هذا الكلام في تحرير المبحث عن عبارة
القوم لا لاجل الايراد من اللفظ المعنى النفسي والمجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة والاثر المتاخر
لا يلزم جمعا بين الحقيقة والمجاز فلذلك تثبت الصيغة مجازا ولا قوله ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال على اصل
الاشكال على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا
المقال لكن هذا الجواب انما يصح في اخر الوجه الثاني اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي
ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا نسلم ان الاجزاء جاء لرفع القدرة لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تاثير للارادة فكانه لم يرد
الا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا بعدمها
واعلم ان الاشكال المذكور لما وقع في خاطر الحصر على سبيل التوارد والاتفاق نقل صاحب الكشف مع الجواب بوجه حسن
الا انه لما استعملت الصيغة في الاخر خرجت اليمين من ان يكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت
من غير نية والثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف
على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف الشرى والقريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد او
لم يقصد ومن بدائع الكلام في هذا المقام ما ذكره الامام السرخسي ان ابا يوسف قد عبر بانه كما في قول ابن
عباس رضي الله عنه دخل ادم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج ولا نجد علي قوله الا ان هذا الكلام يقتضي الاطلاق ويجعل

في عقد النذر عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين
الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين قوله مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي
سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما راى علماء البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو راي ائمة
الاصول قوله او عادة يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال و
العرف في الاقوال قوله نحو يمين الفور هي في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعيرت للسرعة
ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن
قوله واستفزز اي استزل او حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فههنا قرينة مانعة عن ارادة
حقيقة الطلب لا الايجاب عقلا وهي كون الامر تعالى حكيما لا يامر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه
من ذلك واقداره عليه على ان الايجاب يقتضي تمكن المامور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الالات والاسباب
قوله فمن شاء فليؤمن مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن للاحد ان يختار اي الامرين شاء لكن قوله انا
اعتدنا قرينة مانعة عن ارادة ذلك عقلا اذ لا عذاب على الاتيان بما خير فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن
هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار لا حقيقة اما الاول فبقرينة من شاء اذ لا يحق
الايمان شرعا بمن شاء واما الثاني فبدلالة العقل وقوله انا اعتدنا فان قيل كيف يصح جعل القرينة التي هي لفظ خارج
عن هذا الكلام قسيما للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم او الكلام قلنا باعتبار انها لفظ فيكون من جنس الكلام فلا يكون
خارجا عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان يكون معنى من المتكلم اولا والثاني اما ان يكون لفظا او لا
واللفظ اما ان يكون خارجا عن الكلام الذي وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج قسمان الاول ما يكون دلالة على المنع
عن ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض افراد مدلوله بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الاخر بنقصان كالمكاتب
من افراد المملوك او بزيادة كالعنب من افراد الفاكهة فحينئذ اللفظ يراد باعتبار اختصاصه بالبعض الاول وهذا
الذي يسمى نحو الاسلام حقيقة قاصرة وقد مضى فيما سبق انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا
انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا والقرائن مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسما للعادة
العادة ايضا لا ان اراد بالعادة ههنا ما يختص بالافعال دون الاقوال والثاني ما لا يكون ذلك باعتبار اولوية بعض
الافراد وذكر له ثمانية امثلة تمنع القرينة عن ارادة الحقيقة في الاولين عقلا وفي الثالث والرابع والخامس حسا
مع العرف في الخامس وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا فلا اعاد لفظ نحو وفي السابع اما عرفا عاما او عرفا
خاصا او شرعا من غير تعيين فلا اخالف به غيره وذكره بلفظ الكاف قوله الاعمال بالنيات اي صحتها
وجوازها وكلاهما ينفي الحصر والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل
او غسل اعضاءه للتبرد ونحوه ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد
بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالاخرة وهو الثواب في الاعمال
المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة
ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق الوزنة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب

والا فلا وبنى الشافعي على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على
صدق العزيمة اولا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الحقيقة في النوعين فلا يجوز
ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين
فحمله الشافعي على النوع الثاني زعما منه ان المقصود الاهم من بعثة النبي عم بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو
اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة رحه على النوع الاول
اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذكر لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة
ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية كالبيع والنكاح
ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب
لا يبقى الصحة في الوضوء لكونه عبادة مفتقرة الى النية وشرط كونه مفتاحا للصلوة لا يفتقر كما ذكره المصنف وفيه نظر اما اولا فلانا
لا نم ان الثواب مراد بالاتفاق ونفي الثواب بدون النية اتفاقي لا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا يقتضي الارادة
منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك على ان ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية
لمعانيه واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعي على ما سبق ولو سلم فلم لا يجوز ان يقول هذا الحديث من
قبيل المحذوف لا المجاز اي حكم الاعمال واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها
بالاعمال التي هي محل الثواب يخصص عنه ايضا نحو البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية بالاجماع واما
رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب اما
لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب القضاء او كان الغرض هو الامتثال او موافقة الشرع فلا واما خامسا
فلورود الاشكال المشهور وهو انا لا نم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل منهما على حدة
على حدة بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم ونحو ذلك كالحيوان للانسان و
الفرس ونحوهما واللون للسواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا يكون من عموم المشترك في شيء واجاب المحقق
عن ذلك بانا لا نعني بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم
بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم تكن في عهد النبي عم بل المراد ان
لفظ المجاز مما يصدق عليه انه اثر الفعل ولازمه وذلك معان متباينة من الثواب والمأثم والجواز والفساد ونحو ذلك
والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه
نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيقي وشبيهه ومحله وحاله و
نحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس للحقيقة الفعل الشرعي مثل الثواب والصحة مثل الخصوصية بل الاثرية
واللازمية ونحو ذلك وبهذا يشمل الصحة والثواب من حيث انهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم
انه مجاز عن المعنى الذي وضع لفظ الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع او تأخر او لم يوضع فقط الحكم بل يكون لفظ الحكم
متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ قوله وفي حلف لا يأكل من هذه الشجرة فان نوى ما
يحتمله الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالرباس فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى



ثمرتها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت تملى فعلى الاغتراف عندهما
وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضوعه يقال كرع
في الماء اذا ادخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب فاصل ذلك في الدابة لانها لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها
فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب بفيه خاض او لم يخض قوله وكالاسماء المنقولة فان نقل اللفظ قرينة مانعة
شرعا عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا عاما كالدابة او خاصا كالنحو اصطلاحا او شرعا كالصلوة قوله وهو التوكيل
بالخصومة فان نقل اللفظ قرينة مانعة شرعا عن المعنى حقيقة الخصومة والنص على ان الخصومة مجاز عن مطلق
الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او اللازم في الملزوم بناء على عموم الجواب حتى يصح اقراره
على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عندما
يعرف ان خصمه محق فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل الاكل من النخلة
والدقيق والشرب من البئر لا يقال فينبغي ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما صح من جهة دخوله
في عموم المجاز انما لا يجوز هو الانكار بالتعيين محقا كان الموكل او غير محق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول
الى اقرب المجازات كالسكوت والمدافعة لان ابعدها كالاقرار لانا نقول المدافعة غير متعين الخصومة وكذا السكوت اذا
اريد به المجادلة وان اريد به التخلص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبه فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا
عن الاقرار الذي هو ضد لها بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب قوله واما اذا كانت علته هذا البحث بل ما سبق
من الشرائط القرينة في المجاز يتبين ان تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ
ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة
لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيكون
فروعه وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان الغلبة لا ترجح بالزيادة من جنسه فيكون
الاستعمال في حد التعارض وهذا يشعر بترجيح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة اولا
وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة الاكل من الحنطة
حيث قال ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان
حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كانت في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى قوله
او بنوة النسب عند الاصغر يذكر لان تعذر الحقيقة فيما اذا كان الاصغر مجهول النسب ايضا لا يثبت التحريم
الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما كما في الاسرار والمبسوط قوله بخلاف العتق كان الانسب ذكره عقيب بيان
تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كاشفا العتق وهو التحرير
عن الكفالة وسبب الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك
متصور منه وثابت في وسعه فجعل هذا ابني للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت لهذه بنتي
اعني التحريم الذي هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس اليه تبديل محل الحل
وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل هو مناف له فلا يصح استعارة

له والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح للفظ له والذي يصلح للفظ ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات
التحريم بهذا اللفظ فان قيل فاللازم لقولنا رايت اسدا هو شجاعة السبع فكيف يصح جعله مجازا عن الرجل
الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد فيصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن رؤيته من اتصف به بخلاف
التحريم على ما بيّنا قوله واعلم ان الاستدلال المذكور انما هو على ما اورده المصنف من تقرير فخر الاسلام لا على
عبارته في كتابه المشهور لانه قال وفي الاصول شيئا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه يستحق على الشهود
شبهها وهو وحق المولى متعذر ايضا فحكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم
يصح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي ابطلناه اي بيناه نعم
ان الحقيقة في المعروفة النسب اما ان تجعل ثابتة مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المولى ويتنوع
من غيره وهو باطل لان النسب مشتهر من الغير ولا تاثير لاقرار في ابطال حق الغير واما ان تجعل ثابتة بالنسبة الى
المولى بناء على الاشتهار دالة النسب فلا يثبت مدلول الحقيقي ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة الكلام وثبوت
موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا
الكلام لو صح معناه مناف للملك فليفصل اي تعذر الحقيقة في حق المولى فقط ما اورده المصنف التزد بدو التقبيح
وايضا المجاز دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام وهو منافاته للملك بتقديره لا اشارة اليه اذ دليل تعذر عدم
ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا للمنافاة فتبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على
ابلغ وجه واكده واما وقع للمصنف ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفي حق المولى متعذر ايضا
في حكم التحريم قسما اخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام احترازا عن الترديد والتقبيح لا يقال قوله ايضا
مشعر بذلك اي تعذر في حكم التحريم ايضا كما تعذر في حكم اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه في حق المولى وحده
متعذر ايضا كما تعذر مطلقا قوله والفرق بينه ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون
من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه
لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي
فمثل هذا يفهم اذا دل بالحقيقة على كان ثبوت لازمه بلا مجاز واذا اريد به ثبوت البنية كان ثبوتها
مدلولا التزاميا وهذا مشير الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالته مطابقة لانها دلالة
اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما يتحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي
وفهم الجزء واللازم في ضمن ذلك بتبعيته فان قيل هذا ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث
هو كذلك اي الحقيقي فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي او لم يثبت بخلاف فهمهما
على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال اللفظ الكلي في الجزء والملزوم
في اللازم هذا هو اختيار المصنف والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام لا مطابقة
قوله اعلم ان المجاز اورده البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا قوله ربما تكون لفظ الحقيقة لفظا
ركيكا قابل الغريب بالركيك وانما يقابله الوحشي الذي يتنفر الطبع عنه الا انه لا مشاحة في الاصطلاح لكن

48

لكن اسم التفصيل في قوله والثاني ان المجاز يكون اعذب منه يقتضي وجود العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقي كالخنفقيق
فيجاب بانه من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل قوله واصناف البديع اي
المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتاتى بالمجاز ويفوت بالحقيقة
ويدخل فيه السجع ايضا وقد افرده بالذكر قوله او مطابقة تمام المراد منه او تلطف الكلام ايضا من الدواعي المعنوية
والعطف على اختصاص اللفظ لا اثباته في ذلك ذكر في المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق
مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة تمام
المراد وفسر بان المراد بمواد المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام ايراده بتركيب مختلف الدلالة
عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة
عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ التي بينها الاختلاف في مراتب
اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح
والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك في هذا الاحتجاج الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة
من الحقيقة كما التزمه المصنف وبينه بانه اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازي
معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه بحثا وهو انه ان اراد بالمعنى
ما يقصد باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة او العلم مثلا فلا خفاء في ان دلالة اللفظ الموضوع له عليه اوضح عند العلم
بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع القرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار
له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له دعوى المستعار منه اوضح والشهر فلا يصح كلا الاستعارة
كون دلالة المجاز على الوضوح ولا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا
قوله فصل قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم بتبعيته
في الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر في نطقت الحال او الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق ثم يشتق
النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلا من
المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق دون الافعال و
الصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام مطنب يطلب من شرح التلخيص فمقصود هذا الفصل لبيان ان الاستعارة
التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا في متعلق معنى الحرف ثم تجري
فيه الاستعارة ثم بتبعيته ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف
حيث يقال من للابتداء والى للانتهاء والغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهي ليست معانيها
والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هي متعلقات معانيها بمعنى ان معاني تلك الحروف راجعة اليها بنوع استلزام
كذا في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا
للخراب شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم
استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلية

المراد

والوضع وبتعين لفظ اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه الغائية بمنزلة الاسم المستعار لما يشبه
البطل المخصوص وهذا هو الاول قوله المص اعتذر بان توقيع وهو التعليل يستعار اولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل
فيراد بالتعليل التعقيب الاعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب
كما يستعار لفظ الاسد للشجاع الاعم من ان يكون سبعا او انسانا ويقع على تعقيب المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة
بناء على انه تعقيب يقع بين الشيئين فيرجع الى كونه شيئا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول
لعلته وهذا معنى قوله فجعل كان الولادة علة للموت اى جعل الموت كان الولادة علة له ويكون استعمال
اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه ولما كان هنا اعتراض ظاهر وهو ان
ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة يكون متقدمة لا متعقبة فلا يصح الاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال
اللام فيه اجاب بان هذا مبني على ان اللام تدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام
والعلة الغائية وان كانت بماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج
للعلة الفاعلية ومتاخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا يتصور اولا فيصير علة لاقدام النجار على
ايجاد السرير لكنه في الخارج يكون متاخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا
في الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها في تعقيب المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون
تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مرفوعا فعلا لعمرو وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل
بها بمعنى تعقبه اى جئت على عقبه والاخر ان ماذكره المص تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا
بيان المعلولية فاللام انما يدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتاديب او لا كما في
قعدت عن الحرب جبنا واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه انما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته
وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتب اى الحصول من غير اعتبار كونه معلولا لان العلة من حيث هي علة لا تقتضي الترتب
على الشيء وانما تقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض الشيء لترتب ما ليس بمعلول وغرض
فيكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول اللام ذكر في العلة الغائية قوله ومعنى … اسماء الاجناس اراد باسم الجنس
ما ليس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة قوله وهنا نذكر حروفا وجب العادة بالبحث عن معانيها بعض الوقف
والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف كثير من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا
تغليبا او تشبيها الظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا
للحرف على مطلق الكلمة والظاهر ان المص اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعض ذلك الاسماء الا على الاسماء
للواو وتسميتها حروف المعاني بناء على ان وضعها لمعان تميزا لها من حروف المباني التي تبنى الكلمة عليها وتركبت منها
فالنزع المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهو من حروف المعاني والالف من حروف المباني قوله الواو لمطلق
العطف لجمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام
زيد وعمرو ولا يدل على المعية والمقارنة اى الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى ابي يوسف ومحمد ولا
على الترتيب اى تاخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي ونسب الى ابي حنيفة واستدل على ذلك بوجوه



بوجوه الاول النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه الثاني استقراء
موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب والمقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا
دليل على الترتيب والمقارنة حتى يكون ذكرا معهما لا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد
والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاء زيد وعمرو قبله او بعده الثالث انهم ذكروا ان الواو بين
الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاءني رجلان على مقارنة وترتيب جاءنا فكذا
جاءني رجل وامرأة الا ان في قولهم الالف بين الاسمين تجوزا … الرابع ان قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن
معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وتحقيقه انه تنصب تشرب باضمار ان ليكون في معنى
مصدر معطوف على مصدر ماخوذ من مضمون الجملة السابقة اى لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو
للترتيب لصح في هذا المقام كالاتحاد الفاء وثم لافادته النهي عن الشرب بعد الاكل لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا
الاستدلال لا ينفي المقارنة لان المقصود الاهم نفي الترتيب قوله فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل ان يكون
لسلب التعليل اى لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على عطفها بالواو لما بينا من انها لا توجب الترتيب وان
يكون للتعليل السلب اى لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة
على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل
الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة مقدما على غسل سائر الاعضاء فوجب الترتيب لعدم القائل بالفصل
وبيانه يجب تقديم غسل الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا يقتضي الا كونه
عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا اتصال للاول عضو بحاصل فيجب
ان يتاخر في غسل الوجوه وكم واغسلوا ايديكم … يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة لانا نقول
معنى الجمل المتعاطفة … في الكلام … بدليل قول غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل
اجماعهم على ان قوله وايديكم من عطف المفرد دون الجملة ولئن سلم فلو قال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر اللحم والخبز لا
يفهم منه تقديم اشتراء اللحم … بتقديم لجزء على صاحب الاتصال فيلزم تقديم الغسل على المسح على ما اوجب الفاء و
وجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة في الراس الغسل والمسح رخصة اسقاطا فكانه هو فلا
يلزم عقيب ارادة القيام الا الغسل على انه منقوض بانه لا يجب الترتيب في غسل الاعضاء على ما ذكر فلا يجب بين الغسل
والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على
لزوم تعقب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو والقطع
بان لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي للصلوة الاية على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك
البيع على السعي قوله والطواف بالبيت اشترط على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله
فقال الصحابة بم نبدأ يا رسول الله فقال النبي صلعم ابدأوا بما بدأ الله تعالى به فهم النبي صلعم منه الترتيب فامرهم به
والجواب انا لا نم ثبوت وجوب الترتيب بالاية وفهم النبي صلعم ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور و
للنبي صلعم بالاخر من وحي غير متلو وذلك لان الحكم في الاية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب

اى علامة الطاعة

اذا لم يعلم للتقوم احدهما على الآخر وذلك فان قلت من ابن ثبت انه لوجوب السعي قلت من قوله عز وجل ان الصفا
فان الله كتب عليكم السعي وقد يقال ان قوله فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعليه ان يطوف بهما الا انه
ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا
يعبدونهما قوله وزعم البعض لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق تقع الواحدة عنده
وعندهما والثلث عندهما فزعم البعض ان هذا مبني على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف
الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلث دفعة كما اذا قال ان دخلت
الدار فانت طالق ثلثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب
في موارد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا واما النقض
فلانها لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في انت طالق وطالق وطالق
او طالق منجزا والثلث في مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتأخير الشرط واما الحل فهو ان
الاختلاف المذكور مبني على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت
طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فتحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة
الى الاول فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما ولو كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل
التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط فيتبين
بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنتثر عند الانحلال على الترتيب
الذي نظمت بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية فان
الكل متعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله توقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب
في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق انما
هو في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق لان الترتيب انما هو في التكلم لا في وجود اللفظ تطليقا وتعليقا ونظيره ان يعطف
على الكاملة ما يوجب تغيير ما في الكاملة [illegible] حتى لو قال [illegible] يجب الطلاق الثلاث
ايضا بخلاف ما اذا قال انت طالق ثلثا وعنى طالق فان في الكاملة الشرط مذكور فيتعلق بذلك كل من الآخرين [illegible]
اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فيقع الكل
يقع الثلث فكذا هنا لان المعترك ملفوظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت
طالق ثنتين وواحدة بعد واحدة فانه صريح في تفريق ازمنة الوقوع ويقرب من ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس
بطلاق انما له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق
الموصوف فالبعدية نظير الوقوع اجتماعا وافتراقا لا بحال التعليق وليس هنا ما يوجب تفريق ازمنة الوقوع
بخلاف الفاء وثم واعلم ان تأخير قولها مع عدم الجواب عنه لا يخرج عن قبيل الرد على ما اشير اليه في الاسرار قوله
وان قدم الاجزية يصلح ان يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهما استدلالا بالفرع المشهور وان
يكون من تتمة كلام ابي حنيفة رحمه الله فرقا له بين تأخير الاجزية وتقديمها حيث يقتضي الاول الافتراق والثاني الاجتماع



قوله بغير اذن مولاهما اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق قوله فجعلتموه للترتيب حيث جعلتم
الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متفرقا قوله لا حاجة الى التقييد به اي بقوله بغير اذن الزوج في غرضنا
هذا وانما قيد به فخر الاسلام لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضا كل من المولى والزوج ولا خفاء انه انما يصح
اذا كان بدون رضاهما جميعا قوله اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح فيه خلاف ابي يوسف
وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز
اتفاقا قوله ويتوقف بعض تلك المسائل ذكر في الجامع انه لو زوج رجل امتيه من رجل بغير رضاهما
في عقد وقيل عن الزوج نكاحهما او نكاح احديهما جاز لان حالة العقد حالة الاجازة
فلا يتحقق الجمع بين الحرة والامة ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه
حرة او مفصول بان اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة
بعد الاخرى جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم فيها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق
الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد واما اذا كانا في عقدتين فان كان
مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكر وان كان لكل امة مولى على حدة فان اعتقت الامتان على التعاقب
فالنكاحان بحالهما فاذا اجاز جاز لانهما الوارثتان العقد واحدهما حرة والاخرى امة توقف لانه
لا تضايق في التوقف وانما لا يمنع الاجازة والورود في ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا
فانه باعتاق الاولى يصير كانه نكاح الثانية وانه سبيل من ذلك وان اجازهما جاز نكاح المعتقة
الاولى لان حالة الاجازة حالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة قوله بطل اي نكاح
هذه ونكاح هذه قوله فجعلتموه للقران حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة
متفرقا فان قلت هذا دليل على اصل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة في مثل جاء الرجلان على المقارنة
قلت نعم الا ان في الانشاءات يثبت الحكم لما ضاق لو قال اعتقتهما معا قوله سوى ذلك اي لا
وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن في مرض الموت
وقيمتهم متساوية في قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر مثلا لم يعتق الكل لانه لا يخرج من الثلث قوله لم يتوقف
ان يتوقف اي لم يبق محل التوقف في النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل
الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل ولما قال لم يتوقف لانها بقيت
محلا لان تنكح بعد لعدم زنا حرة قوله ولا عتق من الاول الا بعضه الحاصل ان عند ابي حنيفة تتجزى
الاعتاق الى الثلث لا انقسم عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما
يتجزى من ذلك الى شيء لانه بدون آخر الكلام عتق مجانا لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الآخرين لم يبق
له الا ثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التجزي انما يتأثر اذا كان متصلا فلهذا لا يثبت فيما اذا وقع
الاعتاق او الاجازة متفرقا متراخيا مع سكوت قوله وقد تدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو ان
وقعت في موضع خبر المبتدأ او جزاء الشرط ونحو ذلك فالواو لمطلق الجمع بينهما في ذلك التعلق والا فالواو لمجرد الجمع

بينهما في حصول مضمونها اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول والاضراب واما الزيادة على ذلك من
اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية او بالعكس مفوضة الى القراين والواو لا توجبها ولا يدل عليها قوله
والمانع من اذا فقد الاتحاد الاول سلّم الحكم في مطلق العطف بالواو لا في عطف الجمل خاصة للقطع بان
مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدأ في الثاني قوله لا بتقدير مثله لانه خلاف
الاصل ولا يتبادر اليه الاعتبار الفروع قوله وبتقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله
على ما ذكره المص يجري بالتاويل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في طوحا في زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المعنى
المستفاد من جاء المعنى كلي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه عطف المفردات دون الجمل وقد
عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء قوله لانها اى الزكوة عبادة محضة لكونها احد اركان الدين ولان المزكي
يجعل المال خالصا لله ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية له من الله ولا بد في العبادة المحضة من نية وعزيمة من
عليه الاداء او ممن له نيابة عنه باختيار وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد
يقال انه لو لم يكن اهلا لها لما صح ايمانه وصلوته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الضرر في
لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج بما فيها من معنى المؤنة قوله
يمكن اداء الولي يعني عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء نظرا الى الولي لعجزه عن اداء المالية
لانه انما ادى بالنايب والجواب انه لا بد في الانابة من اختيار كامل شرعا ليتحقق معنى الابتلاء وهذا الاختيار
في الصبي قوله فدليل المشاركة في الجزاء اى في عدم جزاء القذف وحده وهو الجلد فان قلت انما يتم ذلك لو كان
عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف وحدا له قلت الامر كذلك فان الانسان يتالم بردّ كلامه وعدم
قبول شهادته فوق ما يتالم بالضرب وهذا مناسب لانه اى لان ما لحق المقذوف من العار بشهادة الزنا انما حدث
في اللسان الذي منه صدر جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر وعموم
جميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام باطنا وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة من قبيل الم نشرح لك صدرك وهو
ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم واوقع في النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير قوله ودليل عدم المشاركة فانه في اولئكم
الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الايمة بل ليبان اقرار الامة في اولئك فيجب ان يكون عطفا على الجملة الاسمية
اعني قوله والذين يرمون المحصنات وفيه نظر لما مر اولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شايع عند
اختلاف الاغراض واما ثانيا فلان افراد الكاف في الخطاب المتصل باسم الاشارة جايز في خطاب الجماعة كقوله تع
ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس مبتدأ بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار
اي اجلدوا الذين يرمون فهو ايضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها الايمة فالمانع المذكور قائم هاهنا مع زيادة العدول
عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتدأ فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تاويل و
صرف لها عن الانشائية كما هو راي الاكثر وحينئذ يصح ان يعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون قوله ويثمر هذا
يا اي من ان قوله الا الذين استثناء من اولئك هم الفاسقون او من غيره وان القاذف هل تقبل شهادته
بعد التوبة ام لا قوله وقد تدخل على المعلول مع انه في الحقيقة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فقال تعب فان قلت

اي نهيا،

51

فان قلت لا شك ان العلية والمعلولية في وجود الشيء والازواج الآن مفهومهما والعلة يجب ان تكون مغايرة
للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف تتصور الحاد بحسب الوجود قلت تسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل
الا فعل واحد الا ان الشيء يحصل بمجرد وضع الماء على الماء وصبه في حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بعبور الحلق ولهذا
صح ان يقال سقاه فما ارواه واما نحو قوله تع ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي فقد جادلتنا فاكثرت جدالنا
فمذهب صاحب الكشاف في انه في معنى الارادة النداء واردت جدالنا فتحقق التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة
المفسر ان تكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب والتاخر في الرتبة قوله
لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه يعني ان الولد سبب لحيوته الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق
موت حكمي فالفاء هاهنا لمجرد التاخر بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق
لان وضع الشرى لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشرى الا انه يصح اضافة العتق الى الشرى
لكونه موجبا لموجب العتق قوله لو حرمه الفاء التعقيب القبول كانه قال قبلت فهو حر او الاعتاق لا يترتب على
الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن
بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء متعين بالشرط اى اذا كان كافيا فاقطعه قوله وقد تدخل على العلل
دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الامر والنواهي شايع في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما
قبلها ومع كان الفاء للتعقيب والسبب متقدم على المسبب لا متعقب اياه تكلف المص لتحقيق التعقيب بان ما بعد
الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذكر ان المعلول الذي
هو الحكم السابق على الفاء لا لاثبات مثلا علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء اي الاخبار باتيان الغوث لكونه
مقصودا منها فيكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بانه ليس الابشار
علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله
تع وفضل الحمد بل في العبادة حق له ولا الامر بتركه للذهاب دولته الى غير ذلك والقول بعلة غائية للاخبار بذلك قد
ايضا العلة الغائية انما تكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا والاقرب
ما ذكره القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فيتراخى عن ابتداء الحكم لان الغوث باق بعد الاخبار
قوله ادِّ الي الفا وانت حر تصح في الحال لخلاف ادّ الي الفا وانت حر فان الواو للحال فتفيد ثبوت الحرية
مقارنا لمضمون العامل وطلبا لاداء الالف وهذا يعني كون الحال قيدا للعامل اي يكون حصول مضمون العامل
مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا
ايتني وانت راكب لا على كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له
وشرطا وح يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد الي الفا او هي حال
مقدرة اي ادّ الي الفا مقدرا الحرية في حالة الاداء او الجملة الحالية قايمة مقام جواب الامر اي ادّ الي الفا تصر
حرا والحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية تتاخر من الاداء قوله نقع الاول اي في الحال لانه
وان وجد في آخر الكلام ما يغيره الا ان من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف

او اولى على آخره واذا اخذ التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر قوله كانه قال ان
دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا حاجة
الى اثبات الشركة فيما ثم به الاول اعني المبتدا فحينئذ كانه قال طالق من غير عطف لا مبتدا فيه لا يثبت شيء
قلت ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة
كاف في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتدا بخلاف التعليق بالشرط فانه موقوف على الاتصال صورة ومعنى
حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث قوله وانما جعل ابو حنيفة
التعليل المذكور لحقق الانشاء وما ذكره بعضهم من ان المطلق التراخي فينصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم
جميعا وايضا دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا يتم في الخبر والانشاء قوله كان التكلم متراخيا
تقديرا جواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال قوله بل للاعراض
عما قبلها اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا في نفي الاول نحو جاءني
زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فمعنى الاعراض لا يكون مع التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به ما
كان ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تداركا
لما وقع اولا من الغلط وبالجملة وقوعه في كلام الله تعالى يكون للاخذ في كلام آخر من غير رجوع وابطال قوله
ولهذا قال زفر اي ولكونها للاعراض يلزم ثلثة الآف لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى
بل حتى لو لم يكن للاعراض لا للتنويع جوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك في الاعلام يراد
به نفي الزوائد ما اقربه اولا لا اصله فكانه قال اولا له علي الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك لا تزاد وابطله
وقال بل معه ذلك الالف الآخر وذلك كحكم الوصف كما يقال ستون بل سبعون يراد زيادة الوصف فقط بخلاف
ما اذا اختلف جنس المال مثل علي الف درهم بل الف ثوب حيث يلزمه الجميع قوله بخلاف الواو يعني اذا كان العطف
على الجزاء بالواو تعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع
عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعلق
الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت
ان دخلت فانت طالق ثنتين فيقع الثلث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط
وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انه لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من
قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن شرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول بيمينين وفي
وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بلا واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف
بيمينين لكنا نقول لا نم اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول ولو سلم فمقتضاهم ان ذلك بحسب اللفظ ووهم
لا يبتلى من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد من غير تقدير عامل له فضلا
عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله لانا نقول انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني
متعلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كانه حق لا في الشرط والتعليق قوله لكن للاستدراك



اي التدارك وفسره المحققون برفع التوهم الناشي من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب
عدم مجيء عمرو ايضا بناء على انه مخالطة وملابسة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاء دون عمرو وفي الجملة
وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفي فيجب ان يكون ما قبلها منفيا
لتحصل المغايرة واذا عطفت بها جملة فهي تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا وتحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا فيكفي
اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الاول ام الثاني ولكن ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى
سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر قوله وهي بخلاف بل ذكر النحاة
ان لا في عطف الجمل نظيرة بل اي في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات نقيضة لها حيث تختص لا بعد
الايجاب ولكن بما بعد النفي فكان مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم فمعنى بل
اعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف ببل الا اخبار واحد وليس في لكن
اعراض عن الاول بل الكلامان متحققان وفيه اخباران احدهما نفي والآخر اثبات وقد يقال ان موجب بل وضعا
نفي الاول واثبات الثاني حتى ان في جاءني زيد لا بل عمرو انتفى مجيء زيد البتة بل وهو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول
ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله في حكم المسكوت عنه قوله لكن لعمرو في كتب الاصول لكنه لعمرو وفي غيره الى العاطفة
ولم يغير في المسئلة الثانية تنبيها على انه لا فرق في هذا بين العاطفة وغيرها والنزاع في قوله ما كان لي قط احتمل امرين
احدهما تكذيب المقر ورد اقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثاني ان لا يكون ردا بل تحويلا
حتى كانه صار قابلا للعبد مقرا به لعمرو فيكون النفي مجازا كما اذا قال له علي الف وزعم انه دينه والمعنى عدل عن
ذلك لانه عام في جميع ملكيته له في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل والا قرينة على ما ذكروا من المجاز
بل الاحتمال سواء وان كان بيد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو فيصح قوله
لكن لعمرو بيانا تغييرا لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا
لا متراخيا لان النفي حينئذ يصير ردا للاقرار ولا يثبت ملكية عمرو بمجرد الاخبار قوله وعلى هذا قال الو الي
ادعى بكر دارا في يد عمرو وانه له وجحد عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت
الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله
فقال زيد باع بكر الدار مني او وهبها لي بعد القضاء في هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر القيمة
له قيمة الدار لعمرو المقضي عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير له فكانه تكلم بهما معا فثبت
موجبهما معا اعني نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتيج الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي اولا ينتقض
القضاء ويعود الملك لعمرو المقضي عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بان ملكه للغير فلا يصح فاني كل
ان مقارنة الكلامين تثبت توقف اول الكلام على آخره بناء على وجود المغير حتى كانهما جملة واحدة فلا يفصل
بعضها عن البعض في حق الحكم ولا حاجة الى ما يقال من ان النفي ههنا لتأكيد الاثبات عرفا فيكون له حكم
المؤكد لا حكم نفسه كانه اقر وسكت او انه في حكم المتأخر لان التاكيد يتأخر عن المؤكد او ان المقصود تصحيح اقراره
وذلك بالتقديم والتأخير فيحمل عليه احترازا عن الالغاء وانما قيدنا بما كان لزيد في النفي لانه لو صدقه في الحقين يصير الدار

الدار لعمرو المقضي عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم قوله ثم تكذيب الشهود انشاء
الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه على بكر المقضي له وذلك لان قوله ما كانت لي قط نفي للملك عنه
في جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب الشهود المستلزم لاثبات الدار ملكا
لعمرو المقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لعمرو لازم لنفي الملك عن نفسه وهو متأخر عن ثبوت
الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء متأخر عنه ومتأخر عنه فيكون قوله ما كانت لي قط مشتملا على امرين احدهما ابطال الاقرار
لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم حجة عليه حتى يثبت الدار
ملكا لعمرو وقد تلفها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها قوله ثم ان اتسق اي انتظم وارتبط والمراد منها ان يصلح ما بعد لكن
تداركا لما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اعتقته بخلاف ما جاءني
زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث
يتوهم منه المخاطب ثبوته او يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل حتى
يحمل عليه الكلام ما امكن كما في قوله لا لكن مغصوب حيث حمل على وقوع الخطأ في النسبة الى المقر له وثبت
الغصب فاتسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه نفي اجازة النكاح على صلة
فلا يصح لاثباته بمائتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزها بمائة لكن اجيزها بمائتين ليكون التدارك
في قدر المهر لا في اصل النكاح قوله او لاحد الشيئين فان كانا مفردين فهي تفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين
تفيد حصول مضمون احديهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها في الخبر للشك على ان المتكلم شاك
من تحقق الكلام وهو الاخبار فان الاخبار تجيء احد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي احدهما
ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد الابهام والاظهار بصيغته مثل وانا او
اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم للخلو عن غرض الآن المتبادر منه الى الفهم هو
الشك فمن ههنا ذهب البعض الى انها للشك والتحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق
وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام على التقرير تمامه انما دل على ان او لم توضع للتشكيك والا فالشك ايضا
معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك
او التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فاو في الامر للتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
الآية فانه يعني المأمور فليكفر باحد من الامور المشهورة في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في
التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب
ان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما لو قال بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب
الاقتصار على الواحد لانه المأمور وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة
يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة قوله انشاء شرعا لانه لم يتحقق
اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق
الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا صيغة ولغة قوله ويكون



ويكون هذا انشاء لان الايجاب الاول انشاء وانما نزل في مبهم لا في معين فلا يمكن اثباته في غير ما اوجبه و
العتق انما يقع في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء قوله الجزاء تصرف صحيح حتى لو باعه احد الوكيلين
صح ولم يمكن للآخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل قوله ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية و
الجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد مقابلة اغلظ الجناية باخف
الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الاجزية المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية
المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة على انه روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي
صلى الله عليه وسلم وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه
الطريق فنزل جبرئيل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل
ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان
منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفي واتفقوا ان كل من
قطعوا الطريق ووقع منهم احد من الانواع اجري على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس
المعنى ان كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستأمن لا يوجب
الحد فكيف حدوا بقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام
على انهم اسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمي فيحد قاطع الطريق عليه قوله
من قتل واخذ المال صلب حمله ابو حنيفة على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها لا على
اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيه للامام الخيار بين اربعة امور القطع
ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحل الاتحاد من حيث انها قطع الطريق
فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزم حكم السببين
وقد امر النبي صلى الله عليه وسلم في العرنيين بقطع ايديهم وارجلهم ثم امر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت
الروايات وحديث ابن عباس في بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله
من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب عملا بظاهر الحديث قوله وللواو
اي ولكون او لاحد الشيئين اعم من ان يكون منهما على التعيين والاعم يجب صرفه على الاخص والواحد الاعم
الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث
لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات
لا بالمفهومات ثم ثمرة هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يعتق
بالنية وقال ابو حنيفة لما تعذر العمل بالحقيقة اعني الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين
اولى من الغاء الكلام وابطاله والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك في عبدين له فانه
يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قال لعبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد الغير
ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك قوله ولو قال لعبيده الثلثة هذا حر او هذا

ومنها عطف الثاني باو والثالث بالواو نحو عتق الثالث في الحال ويخير في الاولين نعين ايهما شاء لان
سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث فيما سيق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا
في المعطوف عليه بواو الحال اخذ من صدر الكلام لاحد المذكورين بالتعيين وقيل انه لا يعتق احدهم في الحال ويكون له
الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا
حر او هذان كما اذا حلف لا اكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده او الثالث
وحده فقال المص هذا يحتمل الا ان ما ذكرنا ارجح بوجهين تفرد به وتوضيحهما والاول ما اخذ من كلام الامام السرخسي
حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات
خبر آخر لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور ولا اثبات خبر آخر مثله لا اثبات خبر آخر مخالف له لفظا وهذا كلام
في مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين يقال لا اكلم هذا ولا اكلم هذين هذا كلامه وكلامه لم يصلح ما ذكره سببا
للامتناع لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما في قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر نحن بما عندنا وانت
بما عندك راض والرأي مختلف جعله المص سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجري في
مثل اعتقت هذا او هذا وهذا ومعنى كلام الامام الرخسي ان يكون التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت
هذا او هذين كما في مسئلة اليمين واما على الوجه الثاني فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا كما في هذا حر او هذا و
هذا ولقائل ان يقول على الوجه الاول لا نم ان التقدير هذا حر او هذان حران بل هذا حر او هذا حر وهذا حر
فح يكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة
الحذف لانا نقول مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا حر او هذا حر وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة بتقدير
المثل لان الحركة القائمة بمحل تغاير حركة الاخرى كما في جاءني زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب وكون المعطوف
عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثاني لا نم ان قوله وهذا ليس بمعطوف على ما قبله قوله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود
الاول قلنا لا يثبت في التخيير بل يوجد فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده وبعد التشريك
الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا واذا كان متوقفا
توقف اول الكلام على اخره ولم يثبت حرية احد الاولين قوله واذا استعملت او في النفي جزا كان او انشاء يتم النفي
لكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان او لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا
بانتفاء المجموع فقوله تع ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا
ما جاءني زيد او عمرو فان قلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص اعني الواحد وهمزته ح منقلبة عن الواو
وجوابه وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته اصلية وهو
في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب اصلا كذا ذكره ائمة اللغة فقد علم ان او لاحد الشيئين وان مثل اضرب زيدا
او عمرا في معنى اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة
فلا تعم في النفي قلت هو مع الاضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش ونحوه من الابهام ما ليس في واحد تقول
ما جاءني احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين وهذا يشكل بمثل الجامع وهي انه لو قال والله لا اقرب منه اوبك



او عند اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احديكما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا والقياس
عدم الفرق الا ان كلمة احدى خاصة صيغة ومعنى فلا تعم بشيء من دلائل العموم هكذا بوقوعها في موضع النفي
بخلاف كلمة او فانها تفيد العموم بوقوعها في موضع الاباحة فالاولى ان تفسر او باحد منكر غير مضاف كما ذكره المص
الا انه لا يصح في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة قوله فان قال اشارة الى الرد على من زعم ان او في الآية بمعنى الواو
وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثاني على الاول باو والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا
اكلم هذا او هذين فيحنث بالاول او بمجموع الاخيرين لا بالثاني او الثالث وحده فان او في النفي لشمول العدم والواو لعدم
الشمول وانما تعين العطف على الثاني دون الاول ترجيحا للقرب مع استوائهما في عدم النفي بخلاف مسئلة الاعتاق فان
المقصود احدهما لا بعينه والعطف على المقصود بالحكم هو الراجح قوله الا ان يدل الدليل اعلم ان او اذا استعملت في النفي
فهو لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لنفي احد النفيين
فيفيد عدم الشمول كما ذكره جار الله في قوله تع يوم لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها
خيرا انه يدل على عدم الفرق بين نفس الكافر اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين نفس التي آمنت
قبلها ولم يكتب خيرا والمعنى ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمل على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ النفس
التي لم تقدم الايمان ولا كسب الخير في الايمان لانه اذا نفع الايمان كان نفع كسب الخير في الايمان مكررا فيحمله على نفع الايمان
الى النفس التي لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز
ان يكون بنفي واحد الا ان يدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب
الزنى واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو وقد ظهر بطلانه ان قامت القرينة
في الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس مع ما ذكره المص من انه اذا كان للاجتماع تاثير في المنع
فلعدم الشمول والا فشمول العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف لا اكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع
في المنع ومثله اكثر من ان يحصى قوله وقد يكون للاباحة لا يخفى ان مثل قولك افعل هذا او ذاك يستعمل تارة
في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير
قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او والتحقيق ان او لاحد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو
بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا انها في الخبر للشك والتشكيك فيمتنع الجمع والاباحة يمنع الخلو
فان قلت قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار او هذه فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث
وقد لا يمتنع الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن او ابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا
زيدا او عمرا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكر مختص بصورة الامر ومعناه الجمع او الخلو في الاتيان بالمأمور
به ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن آتيا بالمأمور به في الاباحة وان جالسهما جميعا كانت
مجالسة كل منهما اتيانا بالمأمور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمأمور به انما يكون في
واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن الموكل اذا قال بع هذا العبد او ذاك او طلق
من الزوجة او تلك قوله وقد تستعار للغاية اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب

بل يقول حتى يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعده او نحو لا الزمنك او تعطيني حتى يبين المراد
ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطا الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطيني حتى فصار
او معنى الى حتى والمناسبة ان او لاحد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار الجيا قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول
الى الغاية قاطع للفعل ومنافع قبله لان احدهما اى احد المذكورين من المعطوف والمعطوف عليه يرتفع بوجود الآخر
كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة الى ان او بمعنى الى لان الفعل الاول ممتدا الى وقوع
الثاني او الا لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع استدامه وقد يمثل
لذلك بقوله تع ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اى ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم
او تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله مالك
امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب
كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب ابتدا عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو
دخلها اولا حنث ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه لانها المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل
حتى غربت الشمس او ما يقال ان تعذر العطف من جهة ان الاول نفي لمستقبل والثاني مستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت على النفي
وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف
على احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل ان يكون
عطفا على الفعل فقط حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوعه في النفي فيحنث بدخول احدى
الدارين ايتهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا ولهذا يظهر انه في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم
تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اى عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين اى الجماع وتقدير المهر حتى
لو وجد احدهما كان جناح اى تبعة بايجاب مهر فيكون تفرضوا مجزوما عطفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه
صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا او حتى ان تفرضوا اى اذا لم الجماع فعدم الجناح
ممتدا الى تقدير المهر قوله حتى للغاية اى للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة
حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد يكون
عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب وقد يكون ابتدائية تقع بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف
بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضلها او ادونها
فلا يجوز جاء الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف لكن باعتبار المتكلم
الوجود نفسه او قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم او في الوسط كما في
قولك مات الناس حتى الانبياء ولا يتعين العاطفة الا في النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها بالنصب والاصل فيها الجارة
لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه وهذا الحكم يقتضيه حتى
من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف المغايرة والمباينة كما في جاءني زيد وعمرو
ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش قوله فان ذكر الخبر جوابه محذوف اى فيها ونعمت والمعنى



والمعنى فمرحبا بالقضية ونعمت القضية هذا وما ذكره المص من تحقق معنى الغاية في جميع موارد حتى الكلام فائدة قوله وان دخل الافعال حتى
الداخلة على الافعال قد يكون للغاية وقد يكون لمجرد السببية والمجازاة وقد يكون للعطف المحض اى التشريك
من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبلها محتملا للامتداد
وضرب المدة وما بعدها صالحا للانتهاء ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله تع حتى يعطوا الجزية فان القتال
يحتمل الامتداد وقبول الجزية منتهى له وكقوله تع حتى تستانسوا اى تستاذنوا فان المنع عن دخول بيت الغير
يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له وجعل حتى هنا داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة
الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهي داخلة حقيقة على الاسم والا اى وان لم يحتمل الصدر الامتداد
والآخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثاني اى للفعل الواقع بعد حتى يكون حتى بمعنى كي مفيدة للسببية و
المجازاة لان جزاء الشيء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة
فانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل
الاسلام ح اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل الذي هو
السبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهي بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث
احتمل الصدر اعني السبب الامتداد والآخر اعني المسبب الانتهاء اليه والا اى وان لم يصلح الصدر سببا للثاني فحتى
للعطف المحض لمجرد دلالة على غاية او مجازاة فاذا وقعت حتى في المحلوف عليه فحنث الغاية يتوقف البر على وجود الغاية
ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل لتحقق الفعل الذي هو سبب
وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك ولنوضح ذلك في الفروع فلو قال عبدي
حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له
فلو امتنع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي حر
ان لم آتك حتى تغديني فهي للسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعني التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو
ادعى الى الاتيان فالمراد بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء
الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وقد يقال ان الصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما
ذكره المص اقرب فبالجملة بمجموع احتمال الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه منتف والاتيان سبب للتغدية
لان الاحسان بالبدن يصلح سببا للاحسان المالي والتغدية صالحة للمجازاة على الاحسان ولا يخفى عليك ان الامتداد
او عدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله تع حتى تستانسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي
مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الامثلة فان اليمين هنا للحمل دون المنع والتعويل على القراين و
لو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية
والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هي المكافاة ولا معنى لمكافاته نفسه وفيه بحث لان
المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة
ومكافاة من شخص آخر مثل اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا نزاع

في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدي وان كان حتى للعطف المحض فيقبل
بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام واليه ذهب بعضهم انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة
بين التعقيب والغاية فلو لا ان تغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حنث لو لم يأت ولم يتغد او
اتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور في نسخ الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا
فهي للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما الحنث لو لم يحصل
منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر وان اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان وقته
مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر واورد
عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه
ان المراد ثم تغدى بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان يأتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ و
الاشكال انما نشأ من حمل التراخي على الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه وح لا حاجة الى ما يقال من ان
المسئلة موضوعة في الموقت اي ان لم آتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم
الناسخ واعلم ان قولهم حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتغد بالجزم مثل فاتغد لانه عطف
على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي ح لا يدخل في حيز النفي لنبا والمعنى و
بطلان الحكم **قوله** بل اخترعوه يعني لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل اخترعوا ما يمتنع
ذلك مثل جاءني زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب في كونها
للتعقيب شرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق ولا حاجة في افادة الجواز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن
يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعيرت لمعنى الفاء وما قوله صاحب الكشف
بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات وانه لم يجعل مستعارا لما يفيد
مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز
الانسب ولا يخفى ان الاستعارة بمعنى الفاء اعني التعقيب من غير تراخ انسب بعين هذا الدليل اذ الغاية
لا يتراخى عن المغيا **قوله** الباء للالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله به مثل مررت بزيد اي الصقت
مروري بمكان يلابسه زيد والاستعانة اي طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقد
يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى الصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل التي بها يستعان
على المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن
وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد فهي بمنزلة الالات
وفرع فخر الاسلام دخولها في الاثمان على كونها للالصاق ووجهه ان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق
به تبع بمنزلة الالات فيدخل الباء على الاثمان التي بمنزلة الالات فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون
بيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويصير العبد راس المال
والكر مسلما فيه حتى يشترط التاجيل وقبض راس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجوز الاستبدال في الكر قبل



قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان
**قوله** لا تخرج الا باذني معناه الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام
مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا
اخرج منها بقي ما وراءه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا آكل اكلا لان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا آكل
لما يجيء من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه الا ترى ان قولنا لا آتيك
الا يوم الجمعة لا آتيك الا راكبا يفيد عموم الازمنة والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا آتيك بدون الاستثناء
لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ما ذكر في الكشف من ان الفعل منفيا ولا المصدر لغة وهو نكرة في
موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي **قوله** والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر لامتداد
المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض
ما يتناوله الصدر **قوله** فلا حنث بالشك لقائل ان يقول هناك وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج
وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شائع
كثير وهو يعارض الوجهين بيقين هذا الوجه سالما عن المعارض واشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الا خروجا
باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن لكم فانه مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل خروج
في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان
ذلكم كان يؤذي النبي **قوله** فان دخلت في آلة المسح المسح هو المس بباطن الكف فاليد آلة والممسوح
محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل
صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه ايضا لان المقصود ح الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق
في المحل فيه الفعل مقصود الاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكتفي فيه بقدر ما يحصل به
المقصود اعني الصاق الفعل بالراس وذلك حاصل ببعض الراس فيكون التبعيض مستفادا من هذا لا
من الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعي ولهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح بالراس وهذا شامل
للاستيعاب وغيره واذ قد ظهر ان المراد التبعيض فالشافعي اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا
دليل على الزيادة ولا اجمال في الاية وذهب ابو حنيفة الى انه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدي
الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بينه النبي عم بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعي
بان عدم تأدي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب عنده فصار الخلاف مبنيا على
الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء فقد ثبت بالسنة
المشهورة يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب
الا انه يخفف بترك مسح الراس وغسل الرجلين تخفيفا **قوله** ويستعمل للشرط يعني قد يستعمل على في معنى يفهم منه
كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله اي بشرط عدم الاشراك ولا خفاء في انها صلة
للمبايعة يقال بايعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء الا انها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم

للشرط قوله في المعاوضات المحضة اي التي ليس فيها معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح قوله وكذا في الطلاق عندهما
لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المراة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى
الباء فتحمل عليه بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة
فعندهما يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا
تنقسم على اجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت
لكل جزء من شيء مقابلة جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط
بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم
جزء من المشروط على الشرط فلا تتحقق المعاقبة واما اذا قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث
الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي على الالف فطلقها وحدها يجب
ما يخصها من الالف لانها للمقابلة بدلالة الحال اذ لو حمل ... حمل على الشرط كان البدل كله عليها
كما لو قالت ان طلقتني فلك الالف ولا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها حتى تجعل الالف جزاء الطلاقين جميعا
خلاف ما تقدم فان فائدتها في الشرطية اكثر حيث لا يلزمها ببعض الطلاق شيء قوله واما من فقد يكون للتبيين
او التبعيض او غيرهما والمحققون على ان اصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض النحاة
الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك ومنها ليس سديد لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء
الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهائها الغاية هي المسافة اطلاقا للاسم الجزء على الكل اذ الغاية
على النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء قوله بمعنى الى شهر اي مؤجلا الثمن الى شهر على انه حال قوله انت طالق الى شهر
ان نوى التنجيز او التاخير فذاك والا تقع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر يقع
في الحال لان التاجيل او التوقيت صفة موجود فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا
يقبله قوله ثم الغاية اختلفوا في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم او لا والمحققون
اتفقوا على انها لا تدل الا على انتهاء الحكم من غير دلالة على الدخول او عدمه بل يدور مع الدليل وتحقيقه
ان الى للنهاية فجاز ان تقع على اول الحد وان تتوغل في المكان لكن تمتنع المجاوزة لان النهاية غاية
وما كان بعد شيء لم يتم غاية وفصل المص بان الغاية اما ان تكون غاية في الواقع او بحسب التكلم
ودخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهي لا تدخل سواء تناولها الصدر كالسمكة الى راسها اولا
كالبستان الى حائط وهذا معنى قوله ان الغاية اذا كانت غاية بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة ...
الى المغيا لم تدخل لانها غاية بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل
سواء كانت غاية بنفسها او لا في مسئلة السمكة يتناول الاكل الراس عندهم ولا ... ولا عند المص وان
لم تكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام او لا فان تناولها كاليد للمرفق دخلت لان ذكرها
ليس لمد الحكم اليها لان الحكم متناول لها بل لاسقاط ما وراءها فتبقى هي داخلة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام
لا يتناول الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد اليه وينتهي بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع با



بالليل لان الصيام ان كان عاما فظاهر وان كان مختصا فلا نقول قائل بالفصل اي بحرمة الوصال في رمضان
وجوازه في غيره فتدبر وان لم يكن شرطا جوابه الجملة الاسمية التي هي مبتدأ وخبر قوله فصدر الكلام وجزاء الجملة الشرطية شرطها
قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك اي فهو مثل الاول في عموم الدخول وقوله فيمد الحكم اعتراض الجزاء لكون
قوله فكذلك جزاء الشرطين ... والمقصود هنا اثبات ان الغاية داخلة او غير داخلة لا اثبات انها لمد الحكم او غيره
فينبغي ان يكون جزاء قوله وان يتناولها قوله فتدخل تحت المغيا لا قوله فذكرها لاسقاط ما وراءها بل موجهة
معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم واعلم ... قوله والذي تبين دليل على ما اختاره من التفصيل
وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذهب الضعيف وترك ما هو الحق وهو انه لا يدل على الدخول ولا على
عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا يدخل في قراءة الكتاب من اوله الى آخره بخلاف قوله قرأته الى باب
القياس مع ان الغاية من جنس المغيا الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف لا ...
له قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ما ذكره يستلزم في مسئلة
السمكة دخول الراس في الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع ويختار القوم لان الصدر يتناوله وقد اختار
اولا انه لا يدخل قوله ... للاسقاط ... ان الحق ... عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها
بعد الى وذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم وبعضهم الى انه لا
دلالة في الى على الدخول او عدمه فيجعل داخلا في الوجوب اخذا بالاحتياط او لان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمي
الذراع والعضد او لانه صار مجملا وقد ادار النبي عم الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انها غاية
للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تقريرين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للجميع الى الابط
كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا
وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل والثاني انها غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا
ايديكم مسقطين الى المرافق فتخرج عن الاسقاط فتبقى داخلة تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور
متعلق بالفعل المذكور ولان القاضي الامام ... ونحوه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق
ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط
لانهما ضدان فلا يجتمعان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد قوله فان قال له علي من درهم الى عشرة لا يدخل
الاول بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المص فانه مغلطة من باب
اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا رتبت معدودات عشرة مثلا فلا نسلم ان الواحد
الذي هو الاول منها جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون الا
الثاني والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة الى عشر والحادي عشر وغير ذلك فان كلا منها واحد وليس بجزء
مما بين الواحد والعشرة الا ترى انه لو قال علي من عشرين الى ثلثين او ما بين عشرين الى ثلثين لا يدخل العشرون
مع انها ليست جزءا من التسعة التي بينها وبين الثلثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين
مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم اربعة واربعين بمنزلة علي اثنان وثلثة

واربعة الى عشرة حتى اذا انضم اليه عشرة لزم اربعة وتسعون فظهر ان الكلام مبني على ان المراد الاحاد التي بين الواحد والعشرة وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما وبدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين سلا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فالبتة امل ولابنا على انه اذا وجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحد الى ثلثة فانه اتباع الثانية ومن لا يتصور بدون الاول فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغو الوصف لانه لم يجر الواحدة ذكر والطلاق لا يثبت الا بلفظ كما ذكره وبغير لان التضايف انما يكون بين وصفي الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما فايقاع ما هو ثان لا يوجب ايقاع ما هو اول اذ لا تلازم بين المعروضين وهذا كما تقول ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الاخر عند ابي حنيفة رحمه الله لان مطلق الكلام لا يتناول الى الشرف ذكر الغاية على حكم الوجوب وعندهما يدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذا الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود شيء قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين ما لم يكونا ثابتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر لا يدخل شيء من الغايتين عملا بموجب اللغة وقد حاجه الاصمعي في ذلك فقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين أيكون ابن تسع وستين فتحير زفر قوله عما ذكرنا في المرافق متعلق بالجمع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التابيد فذكر الغاية يكون للاسقاط الا الكل فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم وعندهما لا يدخل عملا بما هو الاصل في كلام الى وقد سبق في بحث الى اشهر انه متعلق باجلت الثمن وعدم طلب الثمن الى لا الطلب لئلا يكون نفيا فيتحقق التناول اذ ربما ينازع في كون التاجيل هو ابتداء تاب المقصود منه الرخصة وهو حاصل بادنى ما ينطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك اتباعا لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام وفي الاجال في الايمان جمع اجل ويمين والصواب وفي الاجال في الايمان اذ لا اختلاف في رواية في اجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة وانما رواية الحسن في اجال اليمين فقال شمس الائمة وفي الاجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التابيد وفي تاخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في اجل اليمين لا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا قوله في للظرف بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد في نعمة والدار في يد زيد ونحو ذلك قوله صمت سنة يقتضي الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث تنصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بجميعه الا بدليل بخلاف صمت في هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوي الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم وخالفهما ما روى ابراهيم عن محمد رحمه الله انه قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء وكذا غدا او في غد وكون الامر بيدها في رمضان او في الغد قوله تطلق حالا لان المكان لا يختص



لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع ان يقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا ان يراد انت طالق في دخولك الدار بحذف المضاف او استعمال المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق في دخول الدار اي وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان فانه شائع او على استعارة في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيفيد معنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء يقتضي وجوده فيلزم تعليق الطلاق بوجود الدخول ليتقارنا قيل وفي قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا تصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال للاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال انت طالق ان تزوجتك قوله فلا يقع تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشية المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق في مشية الله تعليقا بمنزلة انت طالق ان شاء الله فلا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله بل يقع في الحال ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله اي هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله والاظهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في قدرة الله اجيب بانها بمعنى تقدير الله فتصير من قبيل المشية والارادة فان قيل قد تستعمل بمعنى المقدور مثل قولك هذا استعظام الاثار قدرة الله اجيب بانه على حذف المضاف اي اثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا ترجيح لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو في القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدورات واعلم ان التقييد بمشية الله تعليقا قول ابي يوسف وعند محمد هو ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء واعلام حكم اذ لا طريق للوقوف عليه وروى الخلاف على العكس ويظهر اثره في انه يكون يمينا على تقدير التعليق لا على تقدير الاعلام وانه لو قدم مثل ان شاء الله انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتاخير وفي شرح الطحاوي انه لو قال ان لم يشاء الله او ما شاء الله فهو ايضا يبطل الكلام بمنزلة ان شاء الله انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق وكذا اذا علق بمشية من لا يظهر مشيته مثل ان شاء الجن وههنا نكتة وهي ان مثل انت طالق ان لم يشاء الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله تعالى محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق يكون لغوا وذكر في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله تعالى وان لم يشاء الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشية الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضي اليوم يقع ثنتان

لوقوع المعلق عليه اعني علم مشية الله تعالى الواحدة اذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل اليوم ولو لم تقيد باليوم
فقال انت طالق واحدة ان شاء الله وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله فلا يقع شئ اما الواحدة فللاستثناء
واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشأ الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع
الطلاق يثبت مشية الله تعالى لان وجود الاشياء كلها بمشية الله تعالى وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم
ثنتين ان شاء الله وان لم يشأ الله في اليوم فانت طالق ثلثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلثا ولو لم تقيد
باليوم في اليمين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبيل الموت بلا فصل وهذا الى لفظ النوازل وقد ذكر
في المنتقى ايضا قبل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشأ الله طلاقك لا تطلق بهذا اليمين ابدا وهذا
موافق لما في النوازل كذا في المحيط واقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى
علقت الثلث بعدم مشية الله تعالى التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين
لاوقعهما الزوج وفي مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشية الله تعالى اياهما فلا يقعان ابدا كما ذكر في المنتقى
في مسئلة ان لم يشأ الله طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه اعاد في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وانت
طالق ثنتين ان لم يشأ الله ثنتا بخبر الشرط على معنى ان لم يشأ الله الثنتين بخلاف المقيد فان فيه مقدم وفي المنتقى
لم يصرح بنفي التعليق بالثلث مقدم الشرط كما في المقيد فينصرف عدم المشية الى ما انصرف اليه المشية وهو ان يطلقها
ثنتين قوله اسماء الظروف عقب بحث حروف المعاني ببعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبها
بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهي كلمات الشرط واورد فيها من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا
لادوات الشرط في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها بالبعض قوله قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لان فاعل
الظرف ضمير عايد اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي المتصفة بالقبلية والتقدم
والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية اعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصف
الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا لما اذا قال معها واحدة ثبت من قصده
قدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد
الى ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاسناد فيثبت تصحيحا للكلام وقيد بالقبلية
والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع ثنتان لانها لا تبين بالاولى ولهذا لو لزمه درهمان في مثل له علي
درهم قبل درهم او بعد درهم او قبله درهم او بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب دينا قوله عندي الى للوديعة
لان الحقيقة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشئ عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا تدل على اللزوم في الذمة حتى يكون
دينا لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف دينا يثبت قوله كلمات الشرط هو كلام فخر الاسلام ان اسماء الظروف
وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا في انه تجوز وتغليب والاخرون في حل كلام المصنف على ذلك قوله ان للشرط
اي لتعليق حصول مضمون جملة لحصول مضمون جملة فقط اي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى
فيدخل في امر على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي
الانتفاء الا على تنزيلها منزلة المشكوك لنكتة قوله فيقع في آخر الحياة اي حياة الزوج او الزوجة لانهما ما داما

59

ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل بها فلا ميراث وان دخل فلها الميراث
بحكم الفرار فان قيل موقع الجزاء الاخر من الحياة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرط الفرقة لان المعلق
بالشرط كالملفوظ لدى الشرط قلنا هو امر حكمي فلا يشترط له حقيقة التطليق ويكتفى بوجود ذلك عند التعليق
كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق
فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها لان التطليق ممكن ما لم يمت والعجز انما يتحقق بالموت وح لا يتصور
الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع وح لا يتصور ذلك قوله واذا
عند الكوفيين يستعمل للظرف يعني وقت حصول ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي
الوجود كقوله واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو
تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اتخذه والشرط يعني تعليق حصول مضمون جملة لحصول مضمون ما دخله
عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله في امر على خطر الوجود كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك
خصاصة فتجمل اي تصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل او تكلف الجميل وهو التجمل
المواب تعففا قبل البيت عوقد كنت فيما مترينا متمولا نجلا متعفف مترينا فالان صرت وقد عدمت لي
متجملا متعففا متزينا اي كنت ذا قوة وعفة وديانة فصرت اكل شحم سراب وشارب عفا في بقية ما في
الضرع من اللبن وذا دين وفي كلام فخر الاسلام ونحوه ان اذا حرف ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله
فيما ليس بقطعي وجوابه ظاهر عند علماء المعاني فان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة
ومن هنا التنبيه على ان شيمة الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابة المكروه كانه امر لا شك فيه
ليوطن المخاطب نفسه على ذلك قبل ان يفاجأه المكروه وعند البصريين اذا حقيقة في الظرف يضاف الى جملة فعلية
في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي
وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا امتنع
المحققون كونه حالا من الليل لانه ايضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط
معنى الظرف مثل اذا اخرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا له وجعل خروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط
الا انه لم يجعلوه من كلمات الشرط ولم يجزموا به المضارع للفرق بين معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا
احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر ففيه تعيين وخصوص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج
اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فجزم الفعل باذا لا يجوز الا في ضرورة الشعر
تشبيها بالتعليق بين جملتيها بما بين جملتي ان الى هنا اختيار المحققين من النحاة واما استعمالها في الشرط من غير جزم
الفعل فشايع مستفيض لا يقال فتعين استعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الظرف فيجمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول
هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تعليق حصول مضمون جملة بمضمون
جملة بمنزلة المبتدا المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني او كل رجل يأتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال
اللفظ في غير ما وضع له اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التناول ولا تناول ههنا لان الوقت

للجواب

يصلح شرطاً ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل في غير الوقت اصلا واما ما نقل من انه من عموم المجاز حيث
استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت الشرط استعمال الجزء في الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع
اطلاق الارض على مجموع السماء والارض قوله ودخولها اي دخول اذا انما يكون لامر كاين متحقق في الحال مثل قوله
واذا تكون كريهة ادعى لها عند نزول الحادثة او امر منتظر لا محالة اي بالقطع بتحققه في الاستقبال مثل قوله تع اذا السماء
انفطرت فهي تقلب الماضي الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال وما توهم من دخوله لامر كاين فانما هو من
جهة انه قد يستعمل في الاستمرار كقوله تع واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا الآية كما يستعمل الفعل المضارع واسم
الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون قوله ومتى للظرف خاصة يعني انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط
معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز في اذا في قوله واذا تصبك خصاصة على ما ذهبوا اليه والا فلا نزاع في ان متى
كلمة شرط الجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر متى تاته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير
موقد والنحاة لم يجعلوا اذا متمحضا للشرط والاسطو وقوعه في بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر
الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه قوله فصار بمنزلة اذا مثل متى في انه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو
مذهب البصريين وعند مثل ان في التمحض للشرطية على ما جوزه الكوفيون قوله فاحتاج ابو حنيفة الى الفرق بين قوله
اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق
الى اخر الحيوة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمجلس في الحال وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع
بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقي نفسك يتقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت تعلق
بما وراء المجلس فههنا خلاف ما اذا زيد عليه ان شئت ففي اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك
فجوابه ان التقيد بالمجلس في طلقي نفسك انما ثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت صار
راجعا الى اصله شاملا للازمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هو التعليق
بالمشية في جميع الازمنة قوله وكيف للسؤال قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو رأي
الكوفيين وعلماء النحو بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست في يد العبد مثل الصحة
والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق الا اذا ضمت اليها ما نحو كيف ما تصنع اصنع فالمقصود انها من الكلمات
التي بحث عنها في هذا المقام من غير ان تكون من اسماء الظروف وكلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اي السؤال
عن الحال خاصة لكن لا خفاء في انها لم يبق في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا ما كان الوصف مفوضا الى
مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق ارجعيا تريدين ام بائنا على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق باي
كيفية شئت فالظاهر من كلام المصنف انها في الاصل بمنزلة اي الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام
اي حال شئت فاستعيرت لاي الموصولة لجامع الابهام على معنى انت طالق باي كيفية شئتها من الكيفيات وذكر
بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف
يصنع اي الى حال صنعه وعلى تقدير الوجهين تكون كيف منصوبا بنزع الخافض قوله واما العتق فلا
كيفية له قال القائل ان تقول انه يكون معلقا وفي اعتاقا او ملك او بدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا او مقيدا اما باقي

60

يأتي من الزمان ولكل منها كيفيات وقد قال في المبسوط في مسئلة انت حرة كيف شئت انه يعتق عند ابي حنيفة
ولا مشية لها وعندهما لا يعتق ما لم يشأ في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بعد الكلام انما هو عنده
حسبه قوله وتطلق في انت طالق كيف شئت اي تقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشية
بعد ان كانت مدخولة فالكيفية اليها في المجلس لان كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل
في العتق وغير المدخولة لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي المدخولة يكون التفويض اليها بان تجعلها
بائنة او ثلثا وصح هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير بائنا بمضي العدة وقد يكون واحدا فيصير ثلثا
بضم اثنين اليه وقد يصير بحرمة غليظة فلما احتمل ذلك في الجملة صار التفويض اليها في شيئها واما تفويض الاصل في نحو
طلقي نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلقي وكيف تفيد تفويض الاوصاف وعندهما يتعلق الاصل ايضا
بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال
ووصف من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله تع كيف تكفرون بالله الآية انه انكار لاصل الكفر بانكار احواله ضرورة
انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلام العلماء على ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق
والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحال اصله سواء لان وجوده لما لم يمكن محسوسا كان معرفة وجوده باثاره و
اوصافه فالحقت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا كذلك
الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل واما ما ظنه البعض من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض
بالعرض ففيه نظر اما اولا فلانه لا حاجة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم
ان يكون عرضا واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الاخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الاخر
سواء قام احدهما بالاخر او قاما بشيء آخر فلا مدخل لامتناع قيام الوصف بالعرض في ذلك واما رابعا فلعدم الانفكاك
اي بين الطلاق وكيفية ما لا خصوصها والمتعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية قوله فصل قد سبق الصريح
والكناية فهذا بيان حكمها فالصريح لا يحتاج الى النية يعني ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى
لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او حرة يقع الطلاق او العتاق نعم لو اراد في انت طالق
رفع حقيقة القيد بتصريح ديانة لا قضاء والكناية تحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول
ما فيها من استتار المراد والتردد فيه قوله ولاستتارها اي لخفاء المراد بالكناية وقصورها في البيان لا يثبت بها
ما يندفع بالشبهات فلا يجب الحد الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت او انت زان بخلاف جامعت فلانة
او واقعتها او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو ان تذكر شيئا ليدل
به على شيء لم تذكره كما تقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى
عرض اي جانب يدل على المقصود فاذا قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض
نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من يده
ولسانه توصلا بذلك الى نفي الاسلام عن المؤذي قوله قالوا وكنايات الطلاق مثل انت بائن بتلة انت حرام
تطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير

مستتر بل ظاهر تاما على كل احد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما تتصل به من
الالفاظ وتعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة
النكاح وغيره فاستتر المراد لا فى نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذى يظهر اثر البينونة فيه فاستعير لفظ
الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن
بموجب الكلام ثم من يقول ان جعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى
ان فيه ضرب تكلف او خلل اذ لهم ان يقولوا ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية و
استتار مراد المتكلم كما فى جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن
التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يعتبروا الكناية الا ما استتر
منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا الانتقال من اللازم الى الملزوم بدليل انهم جعلوا
الحقيقة المهجورة والمجاز المتعارف كناية لوجود استتار المراد فلهذا قال المص انهم لو فسروا الكناية بما فسر بها
علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتعريف ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر اللفظ ويراد معناه لكن
لا لذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه
من طول القامة فيراد بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذى هو الطلاق فتطلق
المراة على صفة البينونة ولا يكون انت بائن بمنزلة انت طالق على ما هو شان المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا
مبني على ان المراد فى الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه واما على قول من يقتنع
فى الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يتاتى ذلك لان بعض اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل
منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم والبائن ليس بلازم للطلاق لجواز
ان يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوما له لان البينونة قد يكون عن غير وصلة النكاح لانا نقول المراد ما للازم ههنا
ما هو عنده تابع الشيء ورديفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال او نحو ذلك ومن ههنا
نحو هو لو سلم ان الموضوع له فى الكناية فلا حقا فانه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب
ولا يلزم ثبوته فى الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة وكثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب
ثبوت طول النجاد وكثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء
البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها
الى شيء آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع على وجه مخصوص فى محل خاص فلا استتار قوله الا فى اعتدى
اى تطلق بصفة البينونة فى الكنايات الا فى اعتدى واستبرئي وانت واحدة فان الواقع بها رجعي وظاهر
كلامه ان هذه الثلثة كنايات بتفسير علماء البيان بناء على انه اريد معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا
انها لا دلالة فى معانيها على البينونة بخلاف لفظ باين وحرام وبتة وبتلة وبيان اللزوم ان قوله اعتدى يحتمل
الاعتداد او الاعداد ونعم الله تعالى عليك او ما يعد من الاقراء والمراد ههنا ما تعد من الاقراء فاذا نوى ما تعد من الاقراء ثبت الطلاق
بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقية الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترتفع بثبات حكم



واحد رجعي فلا يصار الى الزايد وفى هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه فى الكناية قد يكون لازما متقدما على ما هو
المعتبر فى الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدى بعد الدخول بها واما اذا كان ذلك قبل الدخول بها فلا حاجة للاقتضاء
واراد حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدى
مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقي اذ لا تقع بطلاق
ولا اعتداد انت طالق او طلقتك لانهم يشترطون التوافق فى الصيغة ولكن يشكل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ
كناية ومهما تعذر ذلك جعل مجازا واما تنصيص علماء الاصول فهو كناية على التقدير بين لاستتار المراد بدونه او وضع
التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من
السبب بمنزلة علة غائية تحتشم اصالته على ما تقرر فى باب المجاز وكما عرفت انه ليس المقصود من الطلاق هو
الاعتداد واجيب بان الشرط فى اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه
ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق
لا يوجد فى غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغير ذلك وقد يقال ان
اعتدى من باب الاضمار اى طلقتك فاعتدى او اعتدى لانى طلقتك فيكون المضمر ثبت الطلاق وجب العدة
وفى غيرها ثبت الطلاق على انه نية ولا تجب العدة قوله وكذا اى مثل اعتدى استبرئي لانه تعبير له وتوضيح لما هو
المقصود من العدة اعنى طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد وان يكون لتزوج
بزوج آخر فاذا نوى ذلك ثبت الطلاق اقتضاء والمسائل المذكورة فى اعتدى آتية ههنا قوله وكذا انت واحدة
مرفوعا او منصوبا او موقوفا يحتمل ان يراد انت واحدة فى قومك او واحدة النساء فى الجمال او متفردة عندي
ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة
واحدة ولا دلالة على البينونة فى الصور الثلث فيقع الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب
الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل الحذف لكنه كناية باعتبار استتار المراد قوله التقسيم الثالث
فى ظهور المعنى وخفائه اى ظهور اللفظ وخفائه باعتبار ظهور المعنى وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور
ينحصر فى اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر فى الظاهر ظهور المراد منه سواء
كان مسوقا له اولا وفى النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل اولا وفى المفسر عدم احتمال
التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ اولا وفى المحكم عدم احتمال شيء من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين
وقد مثلوا الظاهر بنحو يا ايها الناس اتقوا ربكم ونحو الزانية والزاني الآية والسارق والسارقة الآية فتكون
الاربعة اقساما متباينة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود والآن المشهور بين المتاخرين
انها اقسام متباينة وانه يشترط فى الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذى جعل ظاهرا فيه وفى النص احتمال
التخصيص والتاويل اى احدهما والا فلا يكون شيء من العام نصا وفى المفسر احتمال النسخ ويجيء من كلام
المص ما يدل على هذا قوله ثم ان زاد الوضوح اى بحسب الوضوح دون الخفاء على الظهور لان الوضوح
فوق الظهور ولانه المذكور فى عبارة القوم فى النص والمفسر والمحكم دون الظهور قوله بان سيق الكلام له اى

على ان زيادة الوضوح في النص هو كونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شيء وسوقه لشيء آخر
غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشيء رفعته ونصصت الدابة
اي استخرجت منها بالتحريك سيرا فوق سيرها المعتاد قوله حتى يتبين بايضاح لا يحتمل التاويل من اولت الشيء صرفته ورجعته
وهو اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد
به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا حرم التفسير بالرأي دون التاويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام
على غير الظاهر بلا جزم فمقابله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا ابعد
دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا ثم ان ازداد الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص
والتاويل والمراد نسخ المعنى اذ الحكم يحتمله في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة
على الجنب والحائض سمي محكما من احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم مصون عن الانتقاص وقيل من احكمت فلانا منعته
فالمحكم يمتنع من التخصيص والتاويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام في المحكم زيادة القوة لا زيادة
الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وانما ازداد المفسر من الوضوح بحيث
لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تاكيد وتابيد يرتفع عنه احتمال النسخ والانتفاء
ثم انه بين وجه زيادة الوضوح في النص وهو انه يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لانه يكون بوضوح
محلها كما اذا كان الكلام في نفسه بحال لا يحتمل التاويل ولا التخصيص ولا النسخ او لحقه قول او فعل قاطع لاحتمال التاويل
او اقترن به ما يمنع التخصيص او قيد الدوام والتابيد قوله كقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا مثال للظاهر
والنص واشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى ونصا في معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة
الربوا لانه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم اورد مثالا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ
والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع اي انكحوا الطيبات
لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلثا ثلثا واربعا اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس
للوجوب الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلث ورباع واستدل على كونه
مسوقا لاثبات العدد بوجهين احدهما ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل
على قصد افادة جديدة اولى الا انه سوق على كون هذه الآية متاخرة عن تلك الثاني ان الامر اذا ورد في شيء مقيد
بعدد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لاثبات العدد كقوله عم بيعوا سواء بسواء وهذا يوافق ما قرره ائمة العربية من
ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفي فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي
ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله عم ادوا عن كل حر وعبد الحديث
قوله والنظير للاولين اورد للاول من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
والمثال الاول للمحكم قوله والله بكل شيء عليم وللمصنف في التمثيل بهما نظر لانه ان شرط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ
باعتبار لفظ دال على الدوام والتابيد كما في قوله عم الجهاد ماض الى يوم القيمة فليس في قوله تعالى والله بكل شيء عليم ما يدل عليه
فلا يكون محكما وان شرط ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل او لم يشترط شيء من الامرين على
الكون

على التعيين بل ازيد عدم احتمال النسخ باعتبار اللفظ يدل عليه وباعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم
اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تباين
الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر
الى قوله فسجد والآية فالاقسام الاربعة متحققة في هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد
وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون
محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم التكليفي بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفروق فاعتبرنا في المفسر
احتمال النسخ فلا يجوز ان يكون لكلاما مفيدا للحكم واعترض ايضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر
لانه قد استثني ابليس فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل
في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب مع باب واسع في العربية ولهذا يتناوله الامر في
قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ما مر ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان قوله
اقتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي واما
بعده فلا شيء من القرآن يحتمل النسخ ومثله يسمى محكما لغيره فيشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم قوله والكل اي
الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم اي يثبته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل
واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين ورد بانه لا عبرة
باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلا منها قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان
احتمال غير المراد بما يعضده دليل قوله الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر
والاقوى عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح اولى واحرى ولان فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتمال
الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى
وثلث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص
في مدلوله يحتمل التاويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به قوله
واذا خفي اي المراد من اللفظ خفاء اي اما لنفس اللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل
او لا الاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل او لا يدرك يسمى مجملا والثاني متشابها فهذه الاقسام متباينة
بلا خفاء في الاشكال ماخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من اجمل
الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهمه فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة
الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه
بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر قوله ان كان الخفاء اي خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية له
على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم يثبت فيه حكم الظاهر كالطرار فانه سارق كامل ياخذ مع حضور المالك
ويقظته فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان النقصان ففي
ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم الحافظة بالموتى فلا يقطع قوله وهذا اي لحاق باطن الكم

بالنا سوفي الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب وبالعكس لان التطهر وهو المذكور في الجنابة دال
على المبالغة والتطهير وذلك بغسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فيناسب التخفيف
اليق وقول المبالغة ارفق واما داخل الفم فلا يصل الماء اليه بورث العمى فالحق بالباطن في الطهارتين دفعا للحرج
فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه في حق داخل الفم والانف كاية السرقة في الطرار والنباش فيكون
من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لا لانه معلوم شرعا قبل الطلب والتامل بخلاف الاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى
التطهر غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتامل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر
مع داخل الفم والانف او بدونه قوله والاستعارة عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تعالى قواريرا قوارير من
فضة اي تكونت من فضة ومع هذا في بياض الفضة وحسنها وصفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء
والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج مجاز استعارة
غريبة بديعة قوله المجمل هو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية
الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا
قوله والمتشابه هو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوايل السور مثل الم سميت بذلك لان اسماءها
اسماء الحروف يجب ان تقطع في التكلم كل منها عن الآخر على حدته وسميتها بالحروف المقطعات مجازا لان مدلولاتها حروف
اولان الحروف تطلق على الكلمة قوله كاليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والجنب وجواز الرؤية
بالعين وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة لها فان ما يدل على الله لتنزهه عن
الجسمية والجهة والمكان فهذا كان من قبيل المتشابه نعتقد حقيقته ولا ندرك كيفيته وبعضهم جعل المقطعات اسماء السور
والوجه مجازا عن الرضا واليد عن القدرة او جعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعود فيه تشبيه
فلا يكون من قبيل المتشابه وربما استدل على ثبوت الامور المذكورة لله تعالى بانها صفات كمال في الشاهد والله تعالى موصوف
بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فيكون الكيفية مجهولة
لا يرجى دركها والجواب ان ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق وقد يقال ان التنزه عن عوامل الرؤية
والكرامة يكون عن عيب ونقصان في المتنزه والله تعالى منزه عن ذلك فيجب ان يكون مرئيا فيجب بانه يجوز ان يكون لامتناع
الرؤية او لغاية العظمة كما قيل ولا ستر الا هيبة وجلال والحق انه ثبت بالدليل القاطع ثبوت مثل هذه الامور فيكون حقا الا
انه لا يرجى درك الكيفية فيكون من المتشابه لان اتصال الرؤية لا يحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من
المتشابه لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام قوله وحكم الخفي الطلب اي الفكر القليل لنيل
المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان وحكم المشكل التامل اي التكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله
اذ الخفاء في المشكل اكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا كما في تفسيره المجمل مثل بيان
الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي عم
من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فيحتاج الى الطلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم التامل لتعيين البعض وزيادة
وضوحه لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدال على ان لا تاويل



تاويل المتشابه لا يعلمه غير الله وترجيحها بوجهين على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون
الاول تاويل المتشابه الاول انه اليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فرقتين الزايغين عن
الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين المستقيمين الذين لا ينهجهم الشبه ولا يتمكن فيهم التشكيك فجعل اتباع المتشابه
حظ الزايغين بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل
الحقيقي مع الايمان الادراك حظ الراسخين بقوله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا اي نصدق
الثاني بحقيقته سواء علمنا ام لم نعلم هو من عند الله وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخين في الهوية انه لو قصد ذلك لكان الانسب
واما بالنظم ان يقال الراسخون في العلم يؤمنون به على ان ذلك المذهب على مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تاويل
المتشابه عطف الراسخين على الله وترك الوقف على الا الله يكون يقولون كلاما مبتدا موضحا لحال الراسخين
بحذف المبتدا اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل وهكذا صرح جار الله في الكشاف والمفصل بتقدير المبتدا في جميع
ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدا وايضا
يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعني الراسخون لعدم الالتباس قوله فكما ابتلي الخ وبعضهم
الى ان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال
اعني يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكها بين المعطوف والمعطوف عليه اهون من الخطاب بما لا يفهم اصلا
ولا تناقض في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف يعني انفرادهما بذلك دون غيرهما مثل ما جاءني الا زيد وعمرو اي
لا بكر وخالد واشار الى الجواب بان فايدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه الا
بطلب العلم لكن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلي به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف
الجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم
النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واما جدوى الى انه لانه
اشق فثوابه اكثر فان قيل ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تاويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم
وجوب التوقف بالمتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف لانه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في ارائهم
الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفسادها وفيه نظر لان ذلك كان
في القرن الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين ونقل عن ابن عباس انه كان
يقول الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن
طلب العلم حقيقة لا عن التكلم في تاويله ظاهرا لاحتماله ولهذا امكن ان يدفع نزاع الفريقين
والحق ان هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا ينقضي عجايبه ولا ينتهي غرايبه
فاني للبشر الغوص على لاليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن هنا قيل هو بحر حسب المعنى ايضا قوله مسئلة ترجمة لهذا
البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه تقرير
الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظني لا يفيد اليقين اما الثاني فظاهر واما الاول فلتوقفه
على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التراكيب والصرف لمعرفة معانيها

المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ لا دلالة على تعيين المقصود مع احتمال شئ من
ذلك والامور المذكورة كلها ظنية اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الاحاد
والا فعلى التواتر وكلاهما منتف واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع والاخر
انه لا معنى لابتناء علوم المجاز او عدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية
غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شئ منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيد لانا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية في كل
دليل لفظي وقوله في الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر
لغة كمعنى الارض والسماء ونحوها كقاعدة رفع الفاعل ونصب المفعول وكقاعدة ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان يوجد
منها دليل لفظي وقوله في العدميات لان مبناها على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها على ان الاشتراك والمجاز ونحوهما
من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة
تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند
عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد به وح يعلم قطعا ان
الاصل هو المراد والا لزم بطلان فائدة التخاطب وفي قابلية الا العلم بعلة الخطابات ولوازمها وبطلان كون
المتواتر قطعيا لان خبر الغلام اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهي بلوغه حدا يمتنع تواطئهم على الكذب فاذا
لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا قوله وقد اورد وافي مثاله منه
تقرير ثبوته يصلح مثالا لا يجري التقدم لا التقدم النوعي في قطعية المراد وتوسط هذا الكلام بين التقدم والتاخر
ليس على ما ينبغي لانهما شرط واحد ولا يتصور افتراقهما قوله كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث فان
قيل هو باعتبار التقدم لا يخرج من هذا القبيل لان اكلوني البراغيث يحتمل التقدم على ان يشبه البراغيث في
شرط نكاتها بالعقلاء فيستعمل الواو ضمير جمع لها قلنا المراد بقبيل اكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي يؤتى فيها
بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء او شبه بالهم او لم يكن كذلك والاية باعتبار التقدم
والتاخر خرج من هذا القبيل قوله والمعارض اشترط عدم المعارض العقلي لان النقل يقبل التاويل بخلاف
العقل ولانه فرع العقل لاحتياجه الى من يخبر عكسه فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على
صدق الاصل قوله ومن ادعى اورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم ان لا شئ من التركيبات اى
الادلة اللفظية مفيد للقطع بمدلوله وتقريره ان القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد
مثلا لانه انما ثبت بالتركيب الخبري وانكار ذلك ان كان مقرونا بغلطه ودليل مزخرف فهو سفسطة وهي في الاصل
الحكمة المموهة استعملت في اقامة الادلة على نفي ما علم حقيقته بالضرورة والا فهو عناد اى انكار للضروري وكلاهما باطل وفيه
نظر لانا لا نسلم انه انكار للمتواترات لان كل خبر ظني بالاتفاق وما الجزم والقطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو
جزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب قوله كالحكم اى كالحاصل من الحكم لانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الدلالة على
عدم ارادة خلاف الاصل قوله التقسيم الرابع كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها في عبارة النص واشارته ودلالته
واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان



ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء
والا فهو التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المص ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له او جزءه او لازمه
المتاخر او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فيسمى الدال عليه عبارة او لا فاشارة والثاني ان كان المعنى
لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من تعرف اللغة اى وضع لكل
اللفظ بمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة النص والا فلا دلالة اصلا والتمسك به تمسك فاسد فالاقسام المذكورة صفة
الدلالة وتحصل باعتبارها تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة وقد ذكر
المص ان تغير الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم وماخوذ من امثلتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة
ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان الكلام من الموضوع او جزئه ولازمه المتاخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم في قوله
للفقراء المهاجرين الاية وقوله وعلى المولود له رزقهن ولما كان مقتضى كلامه ان الكلام الثابت بالعبارة والاشارة
ثلثة اقسام نفس الموضوع له وجزؤه ولازمه المتاخر اورد امثلة اخرى تتميما للمقصود وتوضيحا له ولو لم يكن بعض الامثلة
ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشئ يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ثم مثل للثالث الاول كلام
المص نحو ان بيع الربوا هنا ما ذكره في النص المقابل للظاهر حيث قال ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له
كما صرح به في قوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة في اللازم المتاخر وهو التفرقة بين البيع والربوا ثم ان
الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلة
والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزائد في الربوا
كلام بعض الاصوليين ان المعنى المسوق له هنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد في اية النكاح
او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى اخر كاباحة النكاح فيباح لو انفرد عن القرينة
صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عم ان من السحت
ثمن الكلب صرح بذلك ابو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تع
واحل الله البيع وحرم الربوا الثاني ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولا اجزائه ولا لازمه
فدلالة النظم عليه وثبوته به ممنوع للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في الثلث والا خفاء في ان
دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط فيه العلم بالوضع الثالث ان الثابت
بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يعلمه كثير من العارفين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب
الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فاشتراط فهم كل احد ممن عرف اللغة ان
الحكم لاجلها مما لا يصح له اصلا الرابع ان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع
حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا خفيا لا يفهمه كثير من الاذكياء
العالمين بالوضع كانفراد الاب بالانفاق واستغناء اجراء الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفي اقل مدة
الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان الموضوع في دلالة الالتزام عند علماء الاصول
والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا او غير بين ولهذا جرى فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة

عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فلهذا اشترط اللزوم
البين بالنسبة الى الكل قوله واما جعلوا كذلك اى انما جعلوا اللازم المتأخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم
غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتأخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة
المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت اولا فيصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة
توجد معلولها كالشمس على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علته بشرط مساواته لها كالدخان على
النار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار او القمر والمطرد للاثبات اقوى من
غير المطرد فاعتبر وجعل نفس النظم دالا على الملزوم والا على اللازم المتأخر ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم دالا
على الملزوم والا على اللازم المتقدم وايضا مثبت العلة مثبت للمعلول لكونه تبعا ومثبت المعلول ليس مثبت
العلة لكونها اصلا بل لان مثبت المعلول قد يكون نفس العلة واذا كان كذلك فيجب ان يكون المعلول كاللازم المتأخر
ثابتا بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم قوله للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذي القربى وما عطف عليه في
قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الاية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر بعدم الملك لا بحوج
الاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا فيفيد اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار
واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل
ثم سموا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع ايديهم عن اموالهم بالكلية بقرينة ان الله لم يجعل للكافرين
على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك اجيب
بان الاصل الحقيقة ومعنى الاية نفي السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم واضافة الديار
والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان فحملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز معتبرا الى الخلف قبل تعذر الاصل
وفيها بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك لا اعتبار الحكم من
الثبوت والانتفاء لاجل الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول
وقولنا خلق هذا الرجل ابن طفلا بناحقيقة مع ان القتيل في حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل
ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل كل اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلقه ابوه طفلا حقيقة
وقوله عم من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال الاكرام ليس بطفل والقتيل حال استحقاق قاتله سلبه مقتول
فعلى هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من
الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة هنا من اي قسم من الاقسام الثلاثة قلت جعله البعض من قبيل جزء الموضوع
له لان عدم ملكهم ما خلفوا في دار الحرب جزء من مفهوم الفقر وهو عدم ملك شيء ما وفيه نظر لان الثابت
بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا نسلم انه جزء لعدم ملكهم شيئا ما بل لازم متقدم لانه يجب ان يزول اولا ملكهم حتى
يتحقق الفقر وعدم ملك شيء ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متأخرا قوله فان اراد اي الوالد
استبداد الوالد المطلق لو ضاع الولد لكون استغناء اجرة عن التقويم ثابتا بالاشارة لان مثل تعلقه بالمولود
انما يعال في مجموع القدر والصفة وان اراد استبداده بالولد فثبوت استغناء اجرة عن التقويم يكون بدلالة



بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقويم مبني على ان نفقة الولد لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يمنعون في
العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد في حجرها لا باشارة النص لانه
ليس بثابت بنفس النظم لان الغرض رزقهن وكسوتهن الى الوالدات قوله لان الاطعام جعل الغير طاعما اي
اكلا لان حقيقة طعم الطعام اكله والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني اي جعله اكلا واما قولهم اطعمتك هذا الطعام
فانما كان هبة وتمليكا بقرينة الحال لانهم لم يجعلوا طلبا في كون واحد والضابط انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والا فللاباحة
هذا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل
الغير طاعما اي اكلا ليس في وسع العبد قوله ويلحق به اي بالاطعام التمليك يعني كان ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه ليس
باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة وحقيقة
الاطعام لا تكون الا لحاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اي مقام حوائج المساكين كلها يعني مقام قضائها لانه اذا جاز
دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى فاذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام
الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك قوله فوجب ان يصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا تكون
عينا لانها عبادة وهي في الحقيقة اسم للفعلة التي تكفر الخطايا فلا بد من تقدير الفعل اي اعطاء الكسوة سواء كان
بطريق الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان الله جعل الكفارة بحسب الظاهر عين الثوب فوجب التقدير على وجه
يكون الكفارة في الجملة وذلك في تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة يصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فان قلت المذكور
في الكفارة الاطعام ايضا هو العين لانه قوله تعالى من اوسط ما تطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقصود
بالنسبة والاجل هذا جاء لكن في وكسوتهم عطفا على محل من اوسط لا على الاطعام فيلزم ان يشترط في
الاطعام ايضا التمليك قلت يحتمل ان يكون وصفا لمحذوف اي طعاما من اوسط او على انه مفعول ثان لاطعام
او نعتا لمقدر اخر ولا حجة مع الاحتمال فان قلت البدل راجح بكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير
ومشتملا على زيادة البيان والتقرير ومؤديا الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه
اذا جعل بدلا يكثر فيه الالتزام الاصل اعني جعل الكفارة عينا لا معنى وبصحة عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين
ويحتاج ايضا الى التقدير اي اطعام من اوسط ما تطعمون ويقع لفظ الطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان
بيان المصرف اعني عشرة مساكين اهم واولى بالقصد من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يفهم
ذلك من الاطلاق بقرينة العرف فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا خروج عن القانون
ولهذا جعل صاحب الكشاف وكسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايضا في العطف الجادة الاعراب فينبغي ان يكون
كسوتهم في موقع البدل من اطعام ولا خفاء في انه غلط لا مساغ له في الكلام اذ لا تحصل الملابسة المصححة لبدل
الاشتمال بمجرد اضافتها الى شيء واحد كما اذا قلنا اعجبني ثوب زيد كتابه ومررت بزيد حماره قوله على ان الاباحة
جواب عما يقال ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب ومن
امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فانه فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا
ابتداء الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة فكان موجب

وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا معللا بالسنة فصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط
قال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر الخباز السمرقندي هو الذي استدل بالاية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول الامر
المتعلق بالصيام بعد الانفجار هو اسم للركن لا للشرط وايضا ينبغي ان يوجد الاساس الذي هو الصوم الشرعي
عقيب اخر جزء من الليل متصلا بالمامور ممتثلا ولن تكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد
من ان اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان يتصل به او حكما بان تحصل في الليل وتجعل باقية الى الان قوله وتسمى
فحوى الخطاب اي معناه يقال فهمت في لحن فحوى كلامه اي فيما تنسمت من مراده بما تكلم وقد تسمى لحن الخطاب وتسمى
الموافقة لان مدلول اللفظ في محل المسكوت موافق لمدلوله في محل المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة
قوله ولى لكفارة ثبت بالمثالين على ان الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التافيف وقد
يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المراة الا انه يرد عليه ان الشافعي رحمه مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان
الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المراة لان
صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل
الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي عم عن وجوبها على المراة في الحديث الوارد في قصة
الاعرابي فان قيل البيان في جانبه بيان في جانبها لانا دكفارتهما اخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه
كان الجلد وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبني على اتحاد السبب في جانبها وهو ممنوع قوله بل الاولى اي ثبوت الكفارة بالجناية
على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجماع بتعليله بالجماع لانها احوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة
الرغبة فيهما لا سيما بالنهار لان النفس تميل بها وفرط الحاجة اليهما وفي هذا اختيار ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص
لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه
بالادمي اشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثاني ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة
بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاول ترد على العبادة لبقائها عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة
وانما تبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض لامتناع الاجتماع الثالث ان
الوقاع يوجب فسادين عند كون المراة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان تناهي
غلبة الجوع يبيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهي غلبة الشهوة اجيب عن الاول بان السبب
هو افساد الصوم لا الاتلاف بدليل البقع حتى لو زنى على ظهرها لا تجب الكفارة لوجود الاتلاف دون الافساد ولو زنى ناسيا لا تجب لعدم الافساد
وكذا تجب في الاكل لهذا الافساد لا الاتلاف الطعام حتى لو اكل طعامه عامدا تجب ولو اكل الطعام غيره ناسيا لم تجب وعن الثاني
ان الصوم هو الامساك عن شهوة البطن والفرج فالوقاع ايضا نقيضه وعن الثالث ان افساد صومها بفعلها
ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو وقع على الصائمة تجب الكفارة وعن الرابع ان المبيح
هو خوف التلف لا تناهي الجوع كبيع الصوم انما شرع لحكم الجوع ثم تناهي الجوع شرط بلغ وكمن لا اعتبر
لبعض العلة فكيف بعض الشرط مع عدم العلة قوله فان الحد الذي ثم فيه اي في ذلك النص الوارد في الزنا
ان وجوبه لمعنى سببه موجود في اللواطة حتى لان تبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار والنـ



ونباش وغيره فوجوب الحد في اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة
ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين باللغة قوله لكنا نقول حاصل
الجواب انا لا نم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى بل هو مع هلاك البشر
واف في الفراش واشتباه النسب قوله لان ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب
منه ولا على المراة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الاقدام على الزنى بالاكراه ولو بالقتل كما
لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب بزنى الخصي والزنى بالعجوز والعقيمة التي لا زوج لها مع انه لا يتحقق
هلاك البشر وافساد الفراش قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنا قوله والشهوة فيه اي في الزنى من الطرفين
لميلان طبعها اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو اهل
الجبلة السليمة فيكون الزنى اغلب وجودا والشرع حصولا فيكون الى الزاجر احوج وههنا بيان كون الزنى اكمل في الشهوة
من اللواطة وايضا محل اللواطة وان شارك محل الزنى في اللين والحرارة لكن فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره
فيكون شهوة الطباع السليمة فيها اقل قوله والزجر بالحرمة غير نافع ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنى في الحرمة
وسفح الماء ومثله في الشهوة فرق بيان زيادة الزنى في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته في الحرمة ضرورة
ان حرمة اللواطة مما لا تزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة على الزنى في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة
بعض اجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش
واشتباه النسب لا توجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة
الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب الحد قوله لا قود الا بالسيف لحل معنيين فعلى المعنى الثاني وهو ان لا قصاص
الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب
بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجارح او غيره بل الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه و
الجرح بواسطة السراية ولا نم ان كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهمه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة
رحه الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي
بازهاق الروح وافساد الطبايع الاربع فانه حرام عند نقض البنية ظاهرا وباطنا تقع الجناية قصدا على النفس
الحيوانية التي هي البخار اللطيف الذي يتكون من الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقيل انما الحيوانية
على صورة تقتضي الحس والحركة واخر بها عن النفس الانسانية التي لا تنعدم بخراب البدن فيكون تلك الجناية اكمل
من بدون القصد كالقتل الخطأ او بنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او باطنا فقط كالقتل
بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص بها ليقع كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية فيجب ان يكون
سببها اي سبب الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة ليتفاوت العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر
على وفق المؤثر وفي القتل الخطأ معنى الاباحة من جهة الرمي الى الصيد وكذا فيه معنى الحظر من جهة ترك التثبت
واصابة الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات
وفيها تعظيم اسم الله ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب والاثم بين الحظر والاباحة يكون صغيرة فتحرم

العبادة التي هي الكفارة لتولية ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا
يمحوها العبادة لتوزعم الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنب الكبائر
فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشريك والتسبب بدليل قطعي من الكتاب والاجماع
فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغي ان لا يجب الكفارة بالزنى وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا انما وجبت بالافطار
والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شيء تقتضيه الشهوة قوله فان قيل حاصل السؤال الاول
ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند ابي حنيفة رح وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطا من جهة
ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتاديب وفي التاديب جهة من الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادات كما تكفي
لدرء العقوبات وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستامن بالسيف حيث
وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات
الشيء او اسقاطه اذا امكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص يقابل الفعل من جهة والمحل من جهة فيسقط بالشبهة
في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فتدخل في فعل العبد فيصير الشبهة
فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستامن فان دمه لا يماثل دم المسلم في العصمة لانه حربي متمكن من الرجوع
الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر اجزية الافعال فتثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل
بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستامن قوله والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت
بالنظم وفي القطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض يقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد بالسوق كقوله عم في
النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما
وهو معارض بما روي انه عم قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح فان قيل لا معارضة لان
المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولئن سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبي وربعها ايام الحيض في الاغلب
فاستوى النقصان في الصوم والصلوة وتركهما اجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين ستين
الى سبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلوة مدة ايام الصبي مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا
لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى
المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فيتقدم على خبر الواحد والقياس واما في قبول التخصيص فلا
مماثلة لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك الامام السرخسي
قوله الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة او الاشارة يقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى اللغوي
وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطا
فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فترجح
على دلالة النص فان قيل المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل
من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولئن سلم فالقصاص ثبت بعبارة النص الوارد فيه
قوله ويساوي الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك فيه



في القياس بالراي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعنى فيصير عند الثابت بالنظم
وفي التعليل اشارة الى انه لا يتقدم على القياس من المنصوص العلة والا ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي وقد
يستدل على ذلك بوجوه الاول ان الاصل في القياس الشرعي ان لا يكون جزءا من الفرع اجماعا وههنا قد يكون كما لو
قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص
عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخلة فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا لو سلم فمثله يمتنع في القياس الشرعي
الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يفهم من لا تقل له اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية
القياس او لا وسواء شرع القياس او لا الثالث ان النافين للقياس قائلون بذلك فان قيل هو قياس لما فيه من
الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التافيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا
انه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي قوله فيثبت تفريع على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة فان حكمها حينئذ مستند
الى النظم وينتفي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص وهي احتمال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة
الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على انهما يثبتان بخبر الواحد ومثال ذلك اثبات الرجم بدلالة النص وروده في ماعز للقطع
بانه انما رجم للزنى في حالة الاحصان قوله ولا يثبت اي ما يلحق بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالراي دون
اللغة لما فيه من الشبهة الواردة للحد وخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه حينئذ من قبيل دلالة النص واعلم ان بعض المشايخ
مع انه تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد بالقواطة والقصاص بالقتل
بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة ولا بالضرورة من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحدود والقصاص
ادعوا فيه دلالة النص قوله واما المقتضي فهو الذي ذكر على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عني بالف ومقتضاه هو البيع
لان اعتاق الرجل عبد غيره لا يصح ونيابته يتوقف على حصول ملكه له وسبب الملك هنا البيع بقرينة قوله بالف فيكون
البيع لازما متقدما لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان الانسب بما سبق ان يقول واما
الاقتضاء فكما في هذا المثال والمراد باللزوم هنا اعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين وتحرز عن ذلك
ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وقد يخص
بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل واسال القرية ولهذا قيل المقتضي زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه
شرعا وقوله شرطا حال من المستكن في ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والمراد
يتقدم المشروط لا محالة فعلم منه ان المقتضي لازم متقدم وقد صرح بذلك الامام السرخسي حيث قال المقتضي
زيادة على المنصوص بشرط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة اي بحسب
اركانه وشرايطه الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في
الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام
قوله فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى
القبول وقد ذكر انه لا يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر وكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في
هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البزدوي من ان الامر كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني ولك

حتى قال اعتقه فلانه فقال بعته منك فاعتقه عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول ثم هذا التقرير احسن
من جعله جملة متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني وكيلا لا اصالة للبيع على ما توهمه البعض اذ لا يقال
بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه
عني مبيعا مني بالف **قوله** لا القبض اي لا يحتمل القبض في الهبة السقوط حال اذ لا يوجد بهبة توجب الملك بدون
القبض في الصورة المذكورة يقع العتق عن المامور دون الامر واما قيد بالقبض في الهبة لان القبض في البيع
الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الامر فيما اذا قال اعتقه عني بالف دينار ورطل
من الخمر لان القبض ليس شرطا اصليا في البيع الفاسد بدليل ان البيع الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه
فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لا يعمل هي الا به ولان الفاسد لضعفه
احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوي بثبوته في ضمن العتق **قوله** ولا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول
اي اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يراد اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع
باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض
اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد نسب القول بعموم المقتضى الى الشافعي وتحقيق ذلك ان المقتضى على لفظ اسم الفاعل
عبارة عما يتوقف صدقه او صحته عقلا او شرعا او لغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجد تقديرات يستقيم
يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له بمعنى ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد
دليل المعين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان
كان من صيغ العموم فعام والا فلا وفي هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ
لا ينفك عنه ويتفرع الخلاف فيما اذا قال والله لا اكل او ان اكلت فعبدي حر فعند الشافعي يجوز نية طعام دون
طعام تخصيصا للعام اعني النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى لا اكل طعاما وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يجوز
لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند ابي حنيفة رحمه الله اوكد
لانه لا ينقض اصلا لكنه مبني على وجود الحلوف عليه فلا صورة للعموم المتقضي لكون المثال المذكور من قبيل المقتضى
ظاهر على انه ليس واما على انه من اعتبار التوقف عليه شرعا فوجهه ان العهود الشرعية موقوفة على الجهة العقلية
وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار المأكول **قوله** فان قيل تقرير السؤال سلمنا انه لا
يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي الاكل دون الاكلات ليكون العموم
في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما
اذا صرح بلا اكل اكلا فانه يصدق في نية الاكل دون الاكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل وهو
الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد
بل على الجزء الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا اكل اكلا فانه عام
اتفاقا وفيه نظر لان المصدر هنا للتاكيد والتاكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية
وللناقض حاصل بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي



حر ونوى الخروج خاصة صدق ديانة ووجهه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص
**قوله** فالولا اي دلالة للاكل على انه لا يوجد فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه يثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل
اذ لو وجد فرد من الافراد يثبت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ
على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد مبهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة **قوله** فان قيل تقرير
السؤال ان دلالة الساكنة على المكان اقتضاء او قد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص فيقتضي سابقة العموم فللمقتضي
عموم وتقرير الجواب لا نسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد محتملي المشترك او احد نوعي الجنس يعني به كونه الكامل المفهوم من
الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهو المكث في مكان على سبيل الاستقرار والدوام فهي فعل يقوم
بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار انما يكون الاتصال في توابع السكنى
من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا في اصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة
كانت او بيت واحد منها اولا ولهذا يحمل عليه عند عدم النية فلا يجوز نية بيت دون بيت ودار دون دار لانه نوى في
العموم المقتضى **قوله** فتحرير ما كان في نسخة الاصل قوله ومما يتصل بذلك الى قوله مجموعا فيه مقدما على قوله ولذلك
قلنا افتوا انه فخر الاسلام فاخر ليقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضي وخصوصه مجتمعة **قوله** ولذلك قلنا فقد وقعت
في باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند ابي حنيفة رحمه الله نية الثلث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض
مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صحت نية الثلث اتفاقا وذلك
لان الطلاق في انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفي طلقي نفسك ثابت
بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق
يدل بحسب اللغة على اتصاف المراة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق من الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اي الطلاق الثابت
بطريق الانشاء من الرجل امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق موقوف شرعا على تطليق الزوج اياها
فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه
صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض
لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت
لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر
اقتضاء لا لغة بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي فعل الطلاق من ان يتوقف الا على تصور وجوده فيكون
الطلاق الثابت به موقوف مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على
الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت في نحو لا اكل ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام وكذا
اذا كان مذكورا في نحو طلقي طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة على العموم كونه نكرة في الاثبات
فان قلت فمن اين صحت نية الثلث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو
المجموع من حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلث لانه المجموع في باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر
اسماء الاجناس على ما شرحه المصنف فان قيل فلم لا يجوز نية الثنتين في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار

قلت لانه يجاز في المجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا الابتناء ابتناؤه على عدم عموم المقتضى ايضا نظرا الى انه لو
نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء فاريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضى
ولهذا قال المص واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث انما
تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص ويرد على المص
انه فسر عدم عموم المقتضى بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافي الجواز اعني صحة نية الثلث قوله فان
قيل هذه معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاآت
موضوعة لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت طالق
فيكون متأخرا لا متقدما فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلث لا يقال هذا وارد
على جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عني بالف انما يثبت بهذا اللفظ بل بقول المامور اعتقته لانا نقول
معنى التقدم انه طلب ان يعتق ولا يصح مدلول الكلام فانه لو لم يوجب البيع من الآمر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا
لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا ليصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج
الا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول ان ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء في الشرع
انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية بل معناه انها صيغ
تتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيثبت الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء
تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث انه هذه الامور يكون ثابتة وقد ثبت لهذا النوع من الكلام سماه انشاء ولهذا كان
جملة انشاء اخر ورجح لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لا
يقع طلاق وفيه نظر للقطع بانه لا قصد لهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير
البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار اعني احتمال الصدق و
الكذب للقطع بتخطئة من حكم عليها باحدهما وايضا لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا ولم يقبل التعليق
اصلا لانه توقيف امر على امر وايضا يلزم كذا احدهما اذا قال الرجعية انت طالق بالفرق بين ما اذا
قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من
قبيل الانشاء امر لا ينافي المص عن التصحيح بكونها اخبارا لكنه غير مقبول لان ثبوت الطلاق بطريق
الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالعبارة قطعا الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه
طالق لغة صفة للمراة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل يتعدد بتعدد محله اعني التطليق الذي هو صفة الرجل وهو ههنا
غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه فلا يصح فيما ينبني تعدده عليه قال وهذا الوجه مذكور في
الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة
المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة
كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر للطلاق هو صفة للمراة لا للطلاق هو تطليق منه عبارته ولا
نخفى انه لا يرد على ما ذكرنا الا ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية



نية الثلث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي هو صفة الرجل ليس بثابت
اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك في الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو
صفة الزوج متأخرا عنه ثابتا به بطريق العبارة فيصح نية الثلث فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاء
والقول بانه اخبار يقتضي سابقة الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيجب تعينه الجواب الاول وقد عرفت
ما فيه ثم قال في المذكور في الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المراة وقد صحت
نية الثلث اتفاقا واجاب عنه بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد بالطلاق التطليق على التأويل المذكور
في الكتاب واللائق بعدم علاقة تأويل انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك على نية
الثلث لزوم الدور لانا نقول المتوقف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لا يقال
الجواب الثاني ان الطلاق الذي هو صفة المراة لا يتعدد ولا يصح نية الثلث فيه اصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك
فيه الا بنية التطليق ونحن لا نرد النقض لانا نقول التطليق الذي يقبل التعدد لذاته ثابت في انت طالق
طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلث في الطلاق مبنيا على صحته
في التطليق ما صح ههنا وهو النقض ولا يندفع الا بما ذكره المص قوله لان المقتضى في اصطلاحهم تعليل لقوله كيف
يكون معنى لا يكون قوله اي اذا كان كالملفوظ شرط جوابه قوله لا اول على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس
تقرير له اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس قوله قلنا نعم يعني ان صحة نية الثلث في انت باين
ليست مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنيي المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضى وهو جائز و
ذلك ان البينونة قد تطلق على الخفيفة وهي القاطعة للحق الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة
لحل المحلية بان لا يبقى المراة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا
على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا كان جنسا لهما قوله لكن لا يصح فيه اي في المقتضى نية عدد معين فيه لك
كاين في المقتضى وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بانه لا يصح نية عدد معين في المقتضى للعلاقة
العموم ولا على انه مجاز قوله لانه لا يتصور فيهما اي في النوعين الاقل المتيقن يشكل على ما قالوا انه اذا لم ينو شيئا
يتعين الادنى اي الخفيفة لانه المتيقن قوله لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وانما يتوهم ذلك في الرجعي من جهة انه
لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله بائنا ولا ازالة الحل
المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعا له قوله وبما يتصل
وجه اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق
منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم تغير باثباته المنطوق والمقتضى
مفهوم لا يتغير باثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري فيه ما يناسبه من العموم والخصوص ويكون
دلالته على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق بين المحذوف والمقتضى
وجود التغير وعدمه فلا تغير في مثل فانفجرت اي فضربه فانفجرت وقوله تعالى حكاية فارسلون يوسف ايها الصديق
اي فارسلوه فاتاه وقال يا يوسف ايها الصديق ومثل هذا كثير في المحذوف وان اريد عدم التغير لازم في المقتضى وليس

في الحروف لم يتميز المحذوف الذي لا يتغير فيحسن المقتضى قوله فصل قال الشافعية المفهوم اي مفهوم الموافقة ومعناه ان يكون المسكوت عنه اي غير المذكور موافقا للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم المخالفة ومعناه ان يكون مخالفا لغيره وشرطوا المفهوم المخالفة الشرايط التي اوردها المصنف هنا وقالوا انما اخر ذكر الشرايط او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فايدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمعنى حصر الشرايط في المعدودات وسكت عن تعميمها ليتمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة والشرط بايراد صور لا يوجد فيها الشرايط المعدودة مع نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكره ان شاء الله تع قوله ان لا يظهر اولوية ولا مساواة حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اي مفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اي بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كان يثبت لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزنى بدلالة نص ورد في ماعز قوله والا يلزم الكفر والكذب في قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود يعني يلزم الامران في كل من القولين لان الاول يدل على ان غير محمد ليس رسول الله وهو كذب وكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود الباري تع والمصنف خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرايط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضي للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد ووجود زيد وعدم الطريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا فح لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان مثل الفايدة حاصلة في جميع الصور قوله ولاجماع العلماء يعني ان القول بمفهوم اللقب يؤدي الى نفي القياس الجلي وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما شاركه في العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل ايضا بان النص لم يتناول غير المنطوق فاجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناوله في نفي الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفي اولى وبان ما يكون مؤثرا في اثبات شيء لا يكون مؤثرا في اثبات ضده وردّ كلاهما بانهم لا يجوزان يتناول النص ثبوت الحكم في محل بالمنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات شيء في محل واثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا قوله ومعناه الاستغراق يعني جميع افراد غسل الجنابة ناشية من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس قوله ومنه تخصيص الشيء بالصفة اي نفي شبهه وتعليق اشتراكه وذلك بان يكون الشيء مما يطلق على ما له تلك الصفة وعلى غيره فيتقيد بالوصف ليختص على الدلالة على ما له تلك الصفة دون الغير الآخر ولذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحدى صفتي الذات واستدل على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه تلك الصفة

70

بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا استقبح مثل الانسان الطويل لا يطير واجاب بان الاستقباح انما هو لعدم فايدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر لان مرادهم ان كثيرا من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة تخلو عن فايدة اخرى يفهم منه اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون انه لغة لما فهموه الثاني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فايدة من اثبات المذكور وحده وتكثير الفايدة مما يرجح الحمل عليه لكونه ملائما لغرض العقلاء فان قيل فح يتوقف دلالته على النفي عن الغير على تكثر الفايدة اذ به تثبت وتكثر الفايدة انما تحصل بدلالته على النفي عن الغير وذلك دور اجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثر الفايدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل لتكثرت الفايدة لا تكثر الفايدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثر الفايدة عينا لا عقلا اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفايدة بل بالنقل فلم يذكره لظهوره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان المقدر عدم الفوايد الأخر واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص آحاد البلغاء من غير فايدة مرجحة فكلام الله ورسوله اجدر وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفايدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظهر ان لا فايدة للفظ سواه تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود لا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس محلا لمفهوم المخالفة كما مر الرابع ان تعليق الحكم بالشيء المذكور صفة يشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة قوله وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فان قلت هذا استدلال على اثبات مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجها قلت اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت شيء والمطلوب منع ذلك ونفيه يكون المطلوب رد ما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المصنف يصح ان يجعل دليلا على مذهبه كما نبينه ان شاء الله تع فان قلت اول شرايط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية ولا مساواة على ما صرح به المص ايضا فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى قوله نحو وما من دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طاير قط في جو السماء يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طاير لبيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طاير انما هو الى الجنسين والى تقريرهما يعني ان الاسم الحامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذي حمل عليه المص كلام المفتاح من انه ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما مع من الاستغراقية قطعية العموم

والاستغراق لا يحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية قوله فلم يوجد الجزم تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه مشروطة بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء المشروط دائما اما انتفاء الشرط فظاهر واما انتفاء الشرط دائما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم فانه يجوز ان يكون للآية واحدة منها فوائد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء واذا لم يكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم وههنا نظر اما اولا فلان ما نقله من انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا خرج مخرج الاغلب والسؤال ولا الحادثة ولا تقرير جهالة او خوف وغير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى اصلا واما ثانيا فلان الوصف للكشف او المدح او الذم او التأكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما عرفت فكانه توهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة واما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص اي تقليل الشيوع وتقليل الاشتراك واما ثالثا فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل لعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التأمل والتفحص قوله وهذا لان ذكره ترجيحا بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح آخر غيرها قوله ولان اقتضى رجحانه فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء وح يحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعي وهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او بالآحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول قوله مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية بانتصاف المذكور بذلك الوصف وان الربائب عن الانصاف لكون الربائب في حجوركم ولو كانت الفتيات اي الاماء مؤمنات في الغالب والعادة جارية بذلك فيصح ما ذكره قوله يخرطون مختلعة بان يكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا قوله اما ههنا فلا يصح ان الفراش انما يثبت لمن وقت العلوق فكان انفصال الولدين الاخير قبل ظهور الفراش فيها فكان ولدي الامة قوله في ارض كذا المحتمل ان يكون صفة وارشادا وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا تعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد وهذا اي اورد وافرط التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق قوله عملا بشرطيته فان شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشيء ولا مؤثرا فيه فبالضرورة ينتفي بانتفائه وهذا دليل ينفرد به الشرط والاجماع ما ذكر في الصفة من المقبول والمرتفع جار ههنا وبالجملة دلايل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة قوله بعين ما ذكرنا اي اي بناء على عدم علة الحكم لا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم قوله وما ذكرنا من ثمرة الخلاف يعني لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا تؤد زكوتها لا يجب لكم الزكوة في السائمة خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله ان لا نم ان الشرط عندنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهذا هو المعنيان المذكوران للشرط لا انما شايع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف

لان العادة لا تنكح الحوامل الا المؤمنة ليس على ما ينبغي لان ... مخرج العادة



ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد يجاب بانه ان اتحد السبب فالحكم ينتفي بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه فيحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع قوله ومن لم يستطع اي من لم يملك زيادة في المال يتزوج على نكاح الحرة فلينكح مما ملكت من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي فان المخصص لا يجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا كما هو مذهبنا في المتراخي انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا وقد يقال المراد انه لا يصلح مخصصا اي على تقدير الاتصال ولا ناسخا اي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه والحكم مخصصا ولا ناسخا بقي الجواز بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا الخلاف في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط لا يثبت عند ثبوته وهذا قبله ثبت قبل الشرط كجواز نكاح الامة قلنا المراد ان لا يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في الآيات المتعرضة في وجوب الصلوة مثلا فان الوجوب يجب ان يثبت بالامر مع ان اثبات الثابت محال قوله وهذا بناء التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر الحكم مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر فمال الشافعي الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعداما له على تقدير عدمه فصار كل منهما الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده مخصصا وهو قصر عموم التقادير على بعضها ومال ابو حنيفة الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط مخصصا اذ لا دلالة على عموم التقادير حتى يقصر على البعض قوله وكفارة اليمين اي وجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط انما هو في تأخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء بالمعنى الذي نحن فيه قلنا لما قرر هذا الاصل في قوله انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا اشار الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات الشرط اولا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوبها عليه اجماعا وتحمل

ان يقال انه فرع من حلف فليكفّر ان حنث فيصح مما نحن فيه قوله ثناء على ان هذا الاصل متعلق
بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب قوله وفي البدني فانه لم يثبت اي نفس الوجوب قبل وجود الشرط
اجماعا والوجوب في البدني انما يعين وجوب الاداء او هما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت نفس الوجوب
حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا تصح الصلوة قبل الوقت
بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما
في صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق
القضاء والحقيقة انه خطاب عليهم في الوقت ان يفعلوا بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق
اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولذا صرحوا في نحو حرمت
عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون
الاعيان وذهب الامام السرخسي وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى
حرمة العين خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا خروج
الحلاف والى ذا ايضا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد ممنوع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل
ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء او يمنس بدينه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين
ممنوع والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا حيث كلا الذي بين يديه فهذا اوكد وابلغ وذكر في الميزان ان المعتزلة
انما انكروا حرمة الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح والاقرب ما ذكره الاكثر
ان المحل والحرمة اذا كان بمعنى في العين اضيفا اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لان تحريمها
بمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك قوله وعند لا ينعقد اي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط
ولهم في بيان ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب كما مر من ان انت طالق قبل الدخول
بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب
الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارات عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه فكما لا يكون شطر البيع
علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل واورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان تكون مانعة
مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهي لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون
المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالاجماع في وقته لا لمنع الحكم لتحقق السبب لوجوده
حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واورد على الثاني انه لو لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما
اذا قال للاجنبية انت طالق واجيب بانه كان مرجو الوصول بوجود الشرط والخلاء التعليق جعل كلاما صحيحا
له عرضية ان تصير سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله
قوله مجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امراة
فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله عم فقال لا طلاق
قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا بد من ان يتبين نسخه او عدم صحته قوله والسبب



للكفارة هو الحنث عندنا بوجهين الاول ان اليمين انعقدت للبر وهو مانع للافضاء اليه والكفارة
انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند
عدمه فكل الشيء الثاني ان السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لانها
انما يكون بعد الحنث الذي هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية
ومثل هذا لا يوجد بدون اليمين فيكون شرطا ولقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان يفضي اليمين الى الكفارة
بطريق الانقلاب فان الحلف عن البر كالصوم والاحرام يمنعان عن ارتكاب محظوراتهما وبعد الارتكاب يصير
سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى الحلف اعني الكفارة بعد انقطاع اليمين
كما لم يبق بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان المحل علة لايجاب الاصل لا للبقاء او الخلف خليفة في البقاء او
في كون سببا للكفارة هو الاحرام او الصوم نظرا الى السبب هو الجناية عليهما قوله وفرقه اي فرق الشافعي بين الحقوق
المالية والبدنية بانه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف
البدنية باطل لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء
لمرضات الله فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل الة يتادى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير الحقوق
المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعلق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا
وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة وهي مخالفة هوى النفس بخلافه في البدنية وسيجيء في باب
الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما قال في حقوق الله لان المال هو المقصود في حقوق
العباد اذ به ينتفع الانسان ويندفع الخسران قوله وتبين الفرق لما جعل الشافعي التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل
وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل على
الثمن فيفيد تاخير لزوم المطالبة ولا يمنع السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لا حاجة لتاثير الشيء
فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله
في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا الاخر
ولا يجوز ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتاخيره لضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق و
العتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب
فلا يلزم تاخير الحكم عن سببه وان يخلي الشيء على حاله وكمال التعليق ان يدخل على السبب ولا ضرورة تنافي الاقتصار
على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط
قمارا وهو حرام محض ولقائل ان يقول الاعتاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات
القوة الحكمية لا ازالة الرق قوله الباب الثاني من البابين اللذين اورد فيهما ابحاث الكتاب في المباحث
المتعلقة بافادة اللفظ الحكم الشرعي من الوجوب والاباحة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي قوله اللفظ المفيد
له الظاهر ان الضمير للحكم الشرعي الا ان الحدود الاتي من اقسام اللفظ المفيد مطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد
ليخرج المفرد عن مورد التقسيم فلا ينتقض حد الانشاء بما هو ضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد

الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض محال لاحتمال الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض
لما لا يحتمل الصدق باعتبار ذاته كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وبذلك سقط ما نقض به
قول ابن الحاجب ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى احتماله لهما امكان اتصافه بهما فان كلا منهما يمكن ان يوصف به الكلام
بوصفه القول لا بقائه الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا تعريف
باعتبار اللازم المشهور لا يتوقف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تمييز لفظ الخبر
وتوضيح الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والماخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس
الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور قوله واخبار الشارع ما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت شيء
لمفهوم او نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله
البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك
فوجه افادته الحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ
وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء او نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم
من عدم الاتيان بالمامور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل
مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت نظرا الى ظاهر صورة الخبر فان قلت
فهو مثل الوالدات يرضعن الخبر الذي هو مجاز عن الامر اهو مجموع المبتدا والخبر ام خبر المبتدا وحده قلت
يميل صاحب الكشاف الى الثاني وان المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدا لا
يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص قوله واما الانشاء فهو اما طلبي او غير طلبي وكل منهما اقسام كثيرة
والمعتبر منها في بحث افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي لانه بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا افرد
بعض كتب الاصول بباب للامر والنهي قال شمس الائمة رحمه احق ما يبتدا به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء
بهما وبمعرفتهما تتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام وانما قال هنا لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة
مباحثه قوله فالامر قول القائل استعلاء اي على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن
نحو الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع والتساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى افعل على سبيل
الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تامرون مجازا اي تشيرون والمراد
بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم انه لا نزاع في ان الامر يطلق على
نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا
قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي ويرد عليه نحو اكفف الكلام
الا ان يراد غير كف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء وبالاعتبار الثاني هو كون الامر بمعنى المصدر
يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يامر والآمر والمامور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر
فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء
والانشاء قسم من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد به اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل



افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق
الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لا يقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها الى الفهم عند
الاطلاق لانا نقول ح يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل ويرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل
تبليغا او حكاية عن الامر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعد في العرف مقول هذا
القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته قوله والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا اعاد صريح اللفظ دون
الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان الامر حقيقة في صيغة افعل استعلاء
بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب ابو الحسين البصري الى
ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة والشان لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور
ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم احدهما دفعا للمجاز
والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واحتج القائل ان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر
للايجاب تدل على ان فعل النبي عم ايضا يدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول
بعموم المشترك فيكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل فالقول يكون فعله عليه الصلوة والسلام للايجاب فرع على كونه
امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبي عليه السلام فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب اجماعا وان كان بيانا
لمجمل الكتاب يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يقال حقيقة امرنا النبي عم بكذا وهل يجب علينا اتباعه ام لا فقال
البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار ولكن ثمة مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني متفرع عليه وهو
ان فعل النبي عم للايجاب فاحتج على الاصل بقوله تع وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله
تع وامرهم شورى بينهم فتنازعتم في الامر اي الفعل من امر الله وامثال ذلك واحتج على الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني
اصلي فان الجن شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى
كونه للايجاب كما يثبت بقوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قلت اي حاجة الى الاحتجاج على
الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل قوله قلنا ما
احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على ما احتج المصنف على كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج
على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص يعني انه موضوع له بخصوصه اتفاقا
فلو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والجواب
وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون
اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه
حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بل هو متواطئ الثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه
لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا و
لغة ان يقال انه لم يامر والدليل الاول اعم لان الثاني انما يدل على ان الامر الذي هو المصدر لا يطلق على الفعل
بالفتح اعني مصدر فعل حتى يشتق منه امر بمعنى فعل ويامر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق

حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشأن ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر
يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر
بمنزلة القول والجزء والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر بمعنى الشأن والثاني هل يطلق
على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا كما في قوله تع وما امر
فرعون برشيد وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب
بالامر ويثبت به فيكون من اثاره وقد يقال لتسبيه الداعي الى الفعل بالامر فسمي الفعل امرا تسمية للمفعول بالمصدر
كتسمية المشوى اى المقصود بالشأن الذي هو مصدر شانت اى قصدت وذكر الامام في المحصول ان الاظهر ان المراد
من لفظ الامر في الآية هو القول لما تقدم من قوله فاتبعوا امر فرعون اى اطاعوه فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد
فوصف بالرشد مجاز من باب وصف الشيء بوصف صاحبه قوله بمعنى ما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة في الفعل
بحثا لغويا ربما يمكن اثباته بالنقل من ائمة اللغة او الشيوع في الاستعمال سلك واشتغل بما هو من مباحث الاصول
وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التفريع اولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا اما الاول فلان الدلائل المذكورة
على كون الامر للايجاب انما تدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب ولا تدل على ان الامر بمعنى فعل النبي عم
للايجاب على ما سيأتي بيانه واستدل المص على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان
المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك اعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذي
يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان او فعلا فيكفينا ان نقول لا نسلم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة
الدالة على كون الامر للوجوب اما في قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما سبق واما في سنن الآية
فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع واما الثاني فهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف
الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وهنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب
مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعني الاشتراك واطلاق الترادف على
توافق القول والفعل في الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود
واضح وقد يقال ان الموضوع للمعاني انما هي العبارات لا غير وهي وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على
الايجاب هو القول لا الفعل وايضا المقصود بالامر من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب
فيجب ان يختص بالصيغة لا يحصل بغيرها كمقاصد الماضي والحال والاستقبال لا تحصل الا بصيغها وكلاهما ضعيف لان
انحصار الموضوع في اللفظ ووفائه بالمقاصد في حيز المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافي كون الفعل للايجاب لان
القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي عم في افعاله التي ليست سهوا ولا
طبعا ولا مختصة به للدلائل الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة
الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما اهتم به واما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلان
كون فعله موجبا مستفاد من قوله صلوا كما رأيتموني اصلي وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر
بعد قوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي عبارة المصنف تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من

هو عين دعوى الخصم والاقرب ان يقال وجوب
الاتباع في الصلوة ثبت بهذا الحديث

74

من هذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير ثم عارض تمسكهم بالسنة بما روى ابو سعيد الخدري بينما رسول الله
صلى الله عليه وسلم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته
قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت فقال عم ان جبرائيل عم اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم
المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وبما روى انه عم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك
وقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم وتم ما قال الامام الغزالي رحه انهم لم يتبعوه في جميع افعاله
فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصر تركهم في البعض دليلا قوله وموجبه لما فرغ عن بيان مدلول الحقيقي للفظ
الامر شرع في بيان ما هو مدلول الحقيقي له اعني الصيغة افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي رحه
الى ان موجب الامر اى الاثر الثابت به التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا
فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد
عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد ونقل
الغزالي وجماعة من المحققين انه التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او مشترك بينه وبين غيره قوله التاديب هو قريب
من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة والتاديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب
منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف وقريب منه الانذار مثل قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع
تخويف وقوله كلوا للامتنان على العباد وقرينته قوله مما رزقكم الله وقوله ادخلوها اى الجنة للاكرام بقرينة قوله بسلام آمنين
وقوله الا ايها الليل الا انجلي للتمني لانه استطال تلك الليلة حتى كان انجلاءها بالصبح من قبيل المحالات التي لا رجاء في
حصولها وقوله القوا ما انتم ملقون للتحقير في مقابلة المعجزة الباهرة بل للاظهار والتكوين هو الايجاد قوله قلنا
ابطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان شتى وان موجبه ليس التوقف للعلم الضروري بان ليس موجب
افعل ولا تفعل واحدا ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف
النفس عن الفعل ثم ابطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقائق
الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات او بطلان حقائق الالفاظ بان لا تحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ او
خصوص او مجاز او اشتراك الثاني ان الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه وظن ان لا
يحكم باحد المعاني حيث يحتمل غيره اصلا بل نحكم بانه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه
للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وههنا نظر اما اولا فلان الواقفين في الامر واقفون في النهي وثبوت
الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما
وهو الوجوب او راجحا وهو الندب وغير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد
هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف
فيما يحتمله فمن اين يلزم التساوي وعموم الفرق بين افعل ولا تفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي
احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الاشخاص
او احتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق قوله وبيان العاقبة ولا نعتقد ما هكذا وقع في اكثر النسخ

وفي بعضها لا تعتذروا والتحقيق انه سقط منها شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب معتذرا وبيان العاقبة نحو
لا تحسبن الله غافلا والياس نحو لا تعتذروا قوله وهذا الاحتمال اي اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقائق
قوله وعند البعض اي اكثر الفقهاء موجب الامر واصله لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك مخل به فلا
يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا ابطال القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي رحمه او بينهما
وبين الاباحة او بين الثلثة وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا نفي القول باشتراكه
معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان او لا جازما وقد يعبر عنه بترجيح الفعل او بين
الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه الصالح واحد وهو الاذن في الفعل ثم اختلف
القائلون بان موجبه واحد من الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحابنا انه الاباحة
لانه لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحته وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولي
الشافعي انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك امرا زايدا على الرجحان وقال اكثر
العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشيا الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله
للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثبات اللغة بالترجيح اعرض
عنه المصنف وتمسك بالنص ودلالة الاجماع اما النص فايات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فيفهم وجوب الحذر من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب
في الاخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المامور به لان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم
لا عدم اعتقاد حقيته ولا حمله على غيره بان يكون للوجوب والندب مثلا فيحمل على غيره يقال خالفني فلان
عن كذا اذا اعرض عنه وانت في صدده والمعنى يخالفون المؤمنين عن امر الله تعالى او امر النبي عليه السلام
ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا ياتون بالمامور به فسوق الاية للتحذير
عن مخالفة الامر واما الحذر ذلك فان فيها خوف الفتنة او العذاب فلا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه والمكروه
في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا في اتيان المامور به واجبا اذ لا تحذير في ترك غير الواجب لا يقال مثلا ايتم
على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله فليحذر وعين النزاع وعلى التقدير يكون امره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق
ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب لانا نقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للاباحة في الجملة والامر بالحذر من هذا
القبيل بقرينة السياق وانه لا معنى ها هنا للندب والاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب امره مصدر مضاف
غير للا على معهود فيكون عاما اطلاقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع
في انه قد يكون لغيره بمعونة القرائن والاقرب ان يقال المفهوم من الاية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد
بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وترك الواجب يلحق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة
اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم فالضمير في لهم للمؤمن والمؤمنة جمع لعمومهما لوقوعهما في سياق
النفي وامرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم
المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما فجعل اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط شمل افراد



اذا جاك رجلا فاكرمه وهذا اولى من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد ههنا من بيان امرين احدهما ان القضا ههنا
بمعنى الحكم والحقيقة انه اتمام الشيء قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله تعالى فقضيهن
سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن ولا خفى ان الاسناد الى الرسول يابى هذا المعنى فتعين الاول واما اطلاقه
على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيهما ان المراد من الامر هو القول دون الفعل او
الشيء على ما ذكروا في قوله تعالى اذا قضى امرا اي اراد شيئا وذلك لانه لو اريد به فعلا فعلا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين عنه
ولو اريد حكم بفعل او بشيء احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير تقديره لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز
ان يكون الحكم بندب فعل او اباحته وح يثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل هو موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو
ان الامر الذي يقتضي نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله من امرهم هو القول المخصوص
اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل امرا منصوبا على المصدر او التميز لما في الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر
بمعنى اسم الفاعل كما تقول جاء زيد ركبا فاحبني كوبه ومنها قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك اي ما منعك من السجود ولا
زيادة لا وما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض
وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الاثم والا فله ان يقول انك ما الزمتني السجود فعلام اللوم
والانكار فان قلت هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع
في كونه حقيقة له وخاصا به قلت اطلاق قوله تعالى اسجدوا لادم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ امرتك
امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب
مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن
سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغايب اعني تاثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع
للمطيع في حصول المامور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا
كلام وانما وجود الاشيا بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة
وان الله تعالى قد اجرى سنته في تكوين الاشيا ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث
فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القايم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف
لانه حادث فيحتاج الى خطاب اخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى وعلى ما لم يتوقف خطاب
التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوايد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي فلا بد ان
يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد مامور بذلك وبعضهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا
الى مخاطب وعلى المذهبين اي سواء كان قوله كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر
لكن اما على الثاني فظاهر لان معناه نقول له احدث فيحدث اي كلما تحقق الامر بالمعدوم تحقق الوجود عقيبه واما
على الاول فلانه جعل الامر قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد بانه تعلق الكلمة وترتب حصول المامور به عليها فلو لم يكن الوجود
مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا لا بد ان يكون الوجود
مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى لانها كلها من قبيل امر كن

لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة نوع على هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى
الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة واذا كان
كل امر من الله تعالى طلبا للكون يجب ان تكون المطلوب في حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المامور به
في امر التكليف لانه لو جعل الوجود والتكوين مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم اعدام اختيار العبد
في الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء او لم يشاء كما في امر الايجاد وح يبطل قاعدة التكليف اذ
لا بد فيه ان يكون للمامور نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا للمشية الكدرية وما تشاؤن الا ان يشاء الله و
الالتحق بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا في امر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى
لزوم الوجوب له لان الوجوب يفضي الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعدما كان
لازمه الوجود وحاصل ما ذكره فخر الاسلام ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المامور به حقيقة واعتبار كون المامور
مخاطبا مطلقا يوجب التراخي الى حين اختياره فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر اكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب
خلفا عن الوجود قلنا بتراخي الوجود الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود و
ارادته مجازا في الايجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب فلا وجوب الا بالشرع فان قلت
الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه للوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع
عن النقيض وهو ايجاب الزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب والامر حقيقة لغوية
في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه
الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة تدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني ولقائل ان يقول لا نسلم
ان صيغة الامر في اللغة لارادة المامور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون معها فيحصل المامور به
في اوامر الله وقد يكون بدونها فلا يحصل والقائل بالفرق بين اوامر الله تعالى واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ
ولابان او اوامر الشرع مجازات لغوية وايضا لو كان امر كن لطلب وجود الحادث وارادته يكون من غير تخلف وتراخ
ولكان ازليا لزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما يبنى عليه
الاية فالاولى ان يقال ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امري
اي تركت موجبه دل على ان تارك المامور به عاص وكل عاص يستحق الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان
له نار جهنم خالدين فيها اي ماكثا المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا
يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المامور به ولو
سلم فمن اين يعلم الوجوب في مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق واما دلالة
الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل الشرع واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع
عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فتدل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم تزل العلماء يستدلون بصيغة
الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ قوله مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب
في موجب الامر بالشيء بعد حظر وتحريم فالحق انه ايضا للوجوب بالدليل المذكور انما هي في الامر المطلق والورود بعد

قال الاشرف بن الوارد بعد الحظر وغيره
ولقائل ان يقول الدلائل المذكورة



بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب والندب زيادة
لا بد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير رحمه
اذا انصرفت عن الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتر وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال اجيب بان المثال
الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب او الاباحة في الآيتين بمعونة القرينة وهي ان مثل الكسب والاصطياد
انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قوله تعالى فانتشروا
من فضل الله للايجاب لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة
وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة والمذكور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين و
للوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا نزاع في الحمل على ما
يقتضيه المقام عند انضمام القرينة قوله مسئلة قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه
حقيقة وقال الكرخي والجصاص هو مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر
الكلام بعدما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة وفي المشترك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به
الاباحة او الندب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم
ايام البيض ولا خفاء انه لا دلالة في هذا على كون صلوة الضحى وصوم ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق
لفظ الامر على مثل الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في اطلاق لفظ ام ر على الصيغة المستعملة في الاباحة او الندب كما في
قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب
مامور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي والجصاص والمباح ليس بمامور به خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر
حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به ولان اهل اللغة متفقون على ان الامر ينقسم
الى امر ايجاب وامر ندب وهذا الاتفاق في كون صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر
مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المامور به على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام
او مقدمة له فيكون مامورا به وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك لجواز ان يحصل
بمباح آخر فلا يلزم كونه واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون واحدا مبهما من امور محصورة معينة والمباحات التي
يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محل تحرير الكلام لو لا نظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص
الخلاف بالكرخي والجصاص فلهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر واولوا كلام فخر
الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى
منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان في هذا التاويل فساد لتاديته الى
ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه يجب للحقيقة استعمال اللفظ في غير ما وضع له
والجزء غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين هما الموجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل
بدون الجزء فلا يكون غيره فحين اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فحقيقة قاصرة
وكل من الاباحة والندب بمنزلة الجزء من الوجوب فتكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب قاصرة فيهما فيقول الكلام

حقيقة

الى ان استعمالها في الندب او الاباحة من قبيل الاستعارة لكون مجازا ام من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون
حقيقة قاصرة فذهب بعضهم الى انه استعارة لجامع اشتراك الثلثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع
الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من الندب والاباحة
مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء
فالمراد بالمتباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لامتناع صدق احدهما على الآخر فانه لا ينافي
الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس الندب والاباحة بمجرد جواز الفعل ليكون جزءا للوجوب بمنزلة الجنس
الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجواز مرجوحا والاباحة بجوازه
على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير وهم
ان يجعله جزءا وقاصرا بالتمحيص وذهب البعض الى ما اختاره فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن
قرر على وجه يندفع عنه الاعتراض الثاني وحاصله ان ليس معنى كون صيغة الامر للندب والاباحة انه يدل على جواز
الفعل والترك مرجوحا او مساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على
جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب والاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لها
وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما ثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة
الترك ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب لمركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة
الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة والندب
استعمالها في جزئهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما وثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ
وثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض
او الاثر الثابت به اعني كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب
فاعله ويعاقب او يستحق العقاب تاركه فلا نسلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف من ان عدم
المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل فممنوع بعد تسليمه قلت هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل
مع الحرج في الترك والاباحة هو عدم الحرج في الفعل ولا في الترك وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب
والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه مأذونا فيه والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق بشان الصناعة الا يرى
ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابق للفظ قم بل معناه انه لطلب
القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة واراد تهما
منه ولا ضرورة في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر وما ذكر من ان الامر
لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع
لطلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او مساويا لجامع الاشتراك في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو
كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فاق ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث
ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان ككونه ناطقا مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه

فيه لكان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه وثبت خصوصية
كونه مع جواز فعل الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا يرى انه
لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من
غير دلالة على خصوصية وبالجملة لا يخفى على المتامل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة
بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قيل
فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هذا للاباحة اذ المراد انه يستعمل في جواز الفعل قلت المراد
بكونه للندب انه يستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا
قلنا ان حيوان وبطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول يستعمل في الانسان والثاني في الطير ولا يخفى
ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق قوله هذا اذا استعمل بمعنى ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل
مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة
وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب عند الشافعي يدل لان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل
النسخ لا ينافي الجواز اذ ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق
واما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم
ودلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلولها الذي بقي بعد
نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف المذهبين حتى يلزم انقلاب اللفظ من
الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد قوله فصل عموم الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك
بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب
ايقاعه في ذلك الوقت مرة او اكثر مثل صلوا صلوة الظهر العود الى الصلوة في كل جزء فيستغرق الزمان في مثل صلوا و
صوموا الامتناع اجتماع الافراد في زمان ويفترقان في مثل طلقي نفسك لجواز ان تقصد العموم دون التكرار
وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلهذا لم يقتصر في تحرير البحث على ذكر التكرار وقد ذكر العموم
ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة ثم لا خلاف في ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار
او الخصوص والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في
الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك
الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وستعرف جوابه واما التكرار فلان اقرع بن حابس وهو
من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سال النبي عليه السلام للابد لا بل لعام لو فهم لاستشكل لانا نقول علم
ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسال وجوابه
انا لا نسلم انه فهم التكرار بل انما سال لاعتباره الحج بساير العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث
تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه لان من جهة ان الحج متعلق بالوقت وهو متكرر وبالسبب
اعني البيت وهو ليس بمتكرر وفي اكثر الكتب ان السائل هو سراقة قال في حجة الوداع العامنا هذا ام للابد
اسم صحابي

ولا تعلق له بالامر واما حديث اقرع بن حابس فهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا ايها
الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن حابس أكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال
لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم والتمسك ان قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام علم احتماله ومن الامر قلنا بل
معناه لصار الوقت سببا لانه عم كان صاحب الشرع والمذهب الرابع الثاني مذهب الشافعي وهو انه لا يحتمل العموم
والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلق سواء كان مرة او متكررا فلهذا لا تتقيد بكل منهما مثل اضرب
قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك لما مر من سؤال الاقرع بن حابس ومن كونه مختصرا من الطلب بشكل ضربا او فعل
ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان تقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووحد الضمير في قوله يحتمل الاعتبار
ان المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط
كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فيتكرر الامر بالصلوة بتحقق
وصف دلوك الشمس وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق
الامر والمعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط
بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قلت الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف غير فلا يكون مما نحن فيه
وح لا معنى لقوله المطلق الامر لان الخصم يدعي المطلق الامر المقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر
المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار والمرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن
جميع ذلك وح لا اشكال وظاهر عبارة المصنف ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه توجيه على هذا المذهب
حتى لا ينبغي الا بدليل كما صرح المصنف في مسئلة ان دخلت الدار فطالق نفسك ولهذا عبر في التقويم عن هذا المذهب
بان المطلق لا يقتضي التكرار لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق في اثبات الاحتمال
اللفظ قلت ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق عن الاطلاق توجب
الوقوع في الحال واذا علق بالشرط يتأخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو انه لا
لا يحتمل العموم والتكرار بل الخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت
السوق فاشتر اللحم لا يقتضي الاشتراء الا مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرر السبب مثلا
وهذا معنى قول الامام السرخسي ان مذهب الكرخي عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا
بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه ويحتمل كل الجنس بدليله وهو
النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين
او اعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات
وكثرة الاجزاء او الجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد
لما صح تفسيره به مثل طلق نفسك ثنتين وصم عشرة ايام او كل يوم ونحو ذلك قلنا لا نسلم انه تفسير له بل لا
لاحتمال مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة
حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شئ واما الفرق بين طلقتك وطلقي

اي الاداء بنوعيه



وطلقي نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشئ
من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو غلط
اذ لا نعني باحتمال الامر العموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل قوله وفي قوله تعالى فاقطعوا
ايديهما تفريع على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق في الكرة الثانية و
كلام القوم صريح في ابتنائه على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد وقال فخر الاسلام
وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اي كل اسم
فاعل دل على مصدر لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضميره يحتمل لمصدره
وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر
الذي يدل عليه الامر فيعني السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع
السرقات والا لتوقف قطع السارق الى آخر الحيوة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا ح وهو باطل بالاجماع ثم الواجب
بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة تقطع من كل منهما يد واحدة
وهو اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى
مرادا اصلا ولا يمكن تكرر الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل
باق وهو البدن وكلام المص ظاهر في ابتنائه مسئلة على مصدر الامر اعني فاقطعوا فان الواحد المتيقن يعني
للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا دلالة للآية على قطع اليسار ولا بناء له التفصي
وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام نحو مقتضى عموم المصدر فحرره امتناع قيام
الحقيقة بالمجموع وجاز ان يراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل من افراد السارق مثلا قوله فصل لا نزاع في اطلاق الاداء
والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج
للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك وانما الخلاف في اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي هما مختصان بالعبادات
الموقتة ولا يتصور الاداء فيما لا يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء
ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه بل يكفي
كقضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه
وهو ينافي الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة
منفردا تكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل فقد ظهر من كلامهم ان الاعادة قسم مقابل
للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله اولا على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا
وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء اولا متعلق بقوله المقدر شرعا احترازا
عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال عليه السلام فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها
فقضاء صلوة النائم او الناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر لها ثانيا لا اولا وعند اصحابنا ابي حنيفة
رحمه الاداء والقضاء من اقسام المأمور به موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا

قال الله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فرد العين ...

لان اوخلا والقضاء تسليم مثل ما وجب لامرو المراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب
انما هو بالسبب وفيه يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء
عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل
الصلوة في وقتها اواتيان ربع العشر ولكن حاصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم بالامر لا ما ثبت
بالسبب في الذمة ويمكن هذا الاجابة الى ان يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب امر بتفريغها فاخذ ما يحصل به فراغ
الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تع اقيموا الصلوة
او بما هو بمعناه كقوله تع ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض الجائز بها
الاتيان بها كان العبادات حق الله تع فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة والامانات
والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب ليعم اداء النوافل فانه يجب في القضاء الوجوب لانه
مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه فافسد فقضاها بالشروع واجبا
فيقضي والمراد بالواجب هنا ما يعم الفرض ايضا ويقضم قيد مثل الواجب بان يكون من عنده من وجب عليه احترازا عن
صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء والمالك ان يستردها من رب الدين وكذا اذا نوى ان يكون الظهر يومه
قضاء عن الظهر امسه او عمر وقضاء من ظهره لا يصح مع تحقق المماثلة بخلاف النفل يصح ان يجعل فيه اصلي فان
قلت يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء قلت
المباح ليس بمامور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام
بعد ما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم اخر وهو النفل على قول من جعل الامر
حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المامور به فان الامر اسم للطلب الجازم كما هو
راي البعض اختص الاداء بالواجب ولذا جعلناه من اقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان او راجحا
على الترك او مساويا له دخل في المامور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه
وهذا معنى المندوب اداء فيعتبر تسليم عين الواجب والمندوب والحق بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق
الاداء عليه كالاصطياد مثلا الا ما ذكر صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب
والاباحة لان اللفظ موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام بيان انه قد يدخل في الاداء ثم اختج على قول من
يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب لجعلها مشتركا بين الوجوب والاباحة لفظا او جعلها موضوعة للاذن
في الفعل فيكون حقيقة في المعاني الثلثة فلو لم يكن فعل المباح ايضا اداء لا كتفى بقول من جعلها حقيقة في الوجوب
والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر ههنا لفظ الامر لا صيغته وانه اشارة الى الخلاف
من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او راجحا او مساويا لكن الصحيح وهو مذهب
الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا
في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر على
قول الكعبي قوله ويطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء على الاخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في



في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تع فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا قضيت الصلوة وكقولك
اديت الدين ونويت اداء ظهر الامس قال بعض المشايخ اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط
والاتمام والاحكام وان الاداء يختص بتسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك في تسليم
العين دون المثل قوله والقضاء للخلاف في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء
بمثل معقول فعند البعض بسبب جديد اي بنص مبتدأ غير النص الوارد لوجوب الاداء فمن عبارة اكثر الشافعية تعرضوا
بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما ثبت به الوجوب كالوقت مثلا فالى هذا يشير كلام المصنف فيما
الدليل وعند اصحابنا الى القاضي ابي زيد وعامة الائمة وفخر الاسلام القضاء يجب بالدليل الذي اوجب الاداء احتج الفريق
الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرف قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في
وقت اخر من قبل انفسنا بالقياس كما في الجمعة وتكبير التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين لم تشرع في غير ذلك
الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوات في غير ايام التشريق وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له
اي للفعل الذي عرف كونه قربة مثل الا بنص اذ لا مدخل للراي في مقادير العبادات وهيئاتها فاثبات المماثلة
بينهما لا يمكن لو وجب شيء جزء لما كان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول تسميته قضاء
استدلالا بوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق الثاني بان الفعل لما وجب في وقته بسبب اي
بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت والحال ان الفعل مثل من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه
لان خروج الوقت يؤدي الى ترك الامتثال وهو ما نورد عليه من الوجوه واحترز بقوله وله مثل من عنده
عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت
فان قيل من جملة الهيئات والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه قلنا فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز
في حقه وهو ادراك شرف الوقت وبقي اصل العبادات مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان
يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت اخر ويماثله في الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المأثم شرعا
وان لم يماثله في احراز الفضيلة فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط
بسقوطها قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله
ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقدم
الحكم على السبب فان قيل الفائت يقابل بالمثل او الضمان فالذي قوبل به شرف الوقت لفائت قلنا
قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت
في غير العمد لقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وثبت تحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع على
ماثم تارك الواجب اخرة عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان ايراد الاية والحديث في هذا المقام للتمسك
بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت الا ان المصنف صرح بانه تعليل لما فهم
من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل
جزاء الترك في غير عامد هو الاتيان بالصوم في ايام اخر والصلوة في وقت اخر من غير تعرض لشيء اخر بل

مع ايمائه الى انه بمنزلة الماتي برزء وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال لهما على عدم سقوط الصوم لخروج
الوقت الا انه ثبت في اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب
وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجزه في حق اصل العبادة
فيثبت الحكم في غير الصوم والصلوة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كل واحد منهما عبادة وجبت بسببها
فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء
غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون بسبب جديد ودليله مبتدأ لا بما اوجب الاداء قلنا لا نسلم ان النص لايجاب
القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت
بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب
الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا
له وهم قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة وايضا لو اقتضاه لكان اداء بمنزلة ان يقول
صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير والحاصل انا سلمنا الخلاف بعض بان الخبر لانا نقول معناه انه امر بالصوم وبايقاعه
في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المامور به بقي الوجوب مع نقص فيه وح لا يلزم اقتضاء خصوص
يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء قوله فان قيل لو قال لله علي ان اعتكف رمضان او ان
اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتدأ ولا يجزى
ان يقضيه في رمضان اخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر رحمه فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان
رمضان الاخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه يستحق عليه كون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد هو
التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يصوم شهرا وظاهر
هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد والسبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان المناسب ان يقول
السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل
النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور
وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفي كلام فخر الاسلام
اشارات خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه والمكلف
تعالى ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا في ايجاب الشارع وتقرير
الجواب ظاهر من الكتاب وفي عبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلق يقتضي صوما للاعتكاف لشرفه
اي به وانما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث
لا يتمكن من اكتسابه مثله الا بالحيوة الى رمضان اخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات فلم يثبت القدرة مراده
فسقط فبقي مضمونا باطلاقه ولان احوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط فالنقصان
والرخصة الواقعة بالشرف لان احتمل السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد ولم يتأد في رمضان الثاني فقوله
يقتضي صوما مبني على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب وقوله عدم الاعتكاف الا بصوم وايجاب الشيء ايجاب لتوابعه

80

وشرائطه التي لا يتوسل اليه الا بها ويكون مما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء للصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو
نذر صلوة وهو متوضئ جاز اداؤها به ولم يحتج الى وضوء لاجلها وقوله وانما جاء هذا النقصان اي عدم وجوب صوم
مقصود مخصوص بالاعتكاف فيه من الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه
لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يعتبر وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة
الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هي
فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله فلم يثبت القدرة اي على
اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق
العجز عن اكتسابه فبقي الاعتكاف مضمونا باطلاقه اذ لا عجز عنه واطلاقه يقتضي صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة
صلوة وجبت مع شرف الوقت في تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت بخروجه فبقي اصل الصلوة مضمونا بشرائطها
وكان هذا اي سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه احوط الوجهين اللذين
احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والاخر
وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقضى الاعتكاف في رمضان اخر والدليل على كونه
احوط الوجهين هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت والرخصة
الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود
مخصوص به واذا عاد الاعتكاف المنذور الى كماله لم يتأد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف
ولانه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا ووجه اولوية سقوط النقصان امران احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها
والجابر لها اولى من نفيها وزيادة ما فيه من النقصان فيها فسقوط النقصان فيها يكون اولى من سقوط الزيادة
النقصان عبارة عن عدم صوم مخصوص به وهو تكميل للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون اولى وثانيهما ان موجب
سقوط الزيادة امر واحد هو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت
والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور
ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص به واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم لما ثبت ايجابه حتى لا
يسقط الا بعارض فبالنذر بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف
الموت فاولى ان يثبت ما يثبته خوف الموت وشيء اخر مع تحققهما جميعا الا ان قوة السبب ... وجود السبب ولا يلزم
من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التاثير والايجاد فان قلت لو كان
والنقصان ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان بفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر ولا حاجة الى ما ذكرتم من
التطويل قلت السبب قد يكون سببا للحدوث لا سببا للبقاء فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت وبقي
الوجوب بعد انقضائه فلا بد في اثبات المطلوب مما ذكروا وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا الشارعة
على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا انه
عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه يثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان تحمله
فخر الاسلام

بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتدؤها ان تحتمل وخبرها اولى وضمير تحتمل عايد الى النقصان
والرخصة وحتى لاتى دهما مع اذا المراد بها عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان آخر ورمضان الثاني
بتنكير الوصفين وتعريفه اخرى مبني على انه علم ان قصد به معين ومنكر اذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل و
بزيد آخر فاريد برمضان آخر رمضانا مغايرا لرمضان الذي نذر الاعتكاف فيه وبرمضان الثاني الذي يليه وهو
معين الآن قوله في تقدير الوان ولا حرف في شهر رمضان الآخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير ولعل قال المصنف في
رمضان آخر لابهامه والى رمضان الآخر لتعينه والعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف
ذكره في الكشاف في ذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا كثر في كلام العرب
شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة قوله وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود
ذكره قيل هذا على قصد التفسير بناء على قصد التمهيد ويستنتج منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود
لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط
النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود ولكون موجب السقوط موجبا له قوله اذ فضيلة شرف الوقت
فضيلة تغلب فوتها لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثني عشر ومثل الفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف
فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا بنذر الاعتكاف في غير رمضان قوله وقد وقع في بعض الحواشي
الوجهان بغير ما قررت فقيل احدهما ايجاب القضاء بما اوجب الاداء والآخر ايجابه بسبب جديد وهو التفويت
والاول احوط والا لزم ان لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا حدث به في رمضان مرض
مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء
بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احدى الروايتين عن ابي يوسف
والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له بوجوبه وفي
الثاني اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني بهذين
التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التادي في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني الى الاحتياط هو
التادي في رمضان الثاني بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المص لا الوجوب بسبب جديد كما
في التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعترض الذاهبون الى التفسيرين
بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيان لامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود يعني ان الزيادة
الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد يسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة فسقوط النقصان هو
عدم وجوب الصوم للعبادة والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من
النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتاد في رمضان الثاني ولا
يخفى انه بعيد لاختلال اللفظ قوله والاداء قد سبق ان المامور به اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن
فيه شبه الآخر او غير محض ان كان فتصير الاقسام اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام بقوله موجب الامر نتنوع
نوعين ولكل نوع منها يتنوع نوعين ثم كل واحد من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض



الحقيقي ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة
فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار
فخر الاسلام بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل
ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد فيصير اثني عشر قسما وظاهر عبارة المصنف
ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر دائر بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما
وقد جعله قسيما لهما الا ان المراد ما ذكرنا وفي العبارة اختصار اي الاداء اما محض وهو كامل او قاصر واما شبيه
بالقضاء قوله كالجماعة يعني فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا
فالجماعة صفة قصور بمنزلة الاصبع الزايد ثم الصلوة التي شرعت فيها الجماعة اما ان يؤدي كلها بالجماعة وهو الاداء
الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدي بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر
وان كان بعضها الآخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفي لفظ المتن اشارة الى ذلك حيث جعل القاصر صلوة المسبوق حال
كونه منفردا والشبيه بالقضاء فعل اللاحق اي ما يفعله حال كونه لاحقا لا جميع صلوته ففي التمثيل للقاصر بالمنفرد
تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كصلوة المنفرد وقد يكون بعضا منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل وقوله
ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة
بغير هاتين الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا قوله كفعل اللاحق هو الذي ادرك
اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ
وجاء بعد فراغه واتم صلوته فيفعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع
الامام فهو يقضي ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله اي بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه
لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزم وحقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فات ذلك بعذر جعل الشرع
اداءه في موضع له كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولهذا كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف
فجعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء قوله في الوقت اذ يتادى به خارج الوقت بتفويت كان قوله وقد فرغ
حال من ثم اقام والمغير اي دخول المصر او نية الاقامة يكون بعد حصول فراغ الامام قوله والقضاء لا يتغير لانه
مبني على الاصل وهو لم يتغير في نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق الاصل قوله واما القضاء يعني انه اما محض بمثل معقول
او غير معقول واما غير محض قوله وثواب النفقة للحج مثل الى قول العامة ان الحج يقع عن المباشر وللآمر ثواب الانفاق
لان النيابة لا تجري في العبادات البدنية الا ان في الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة
المباشرة يقع عن المامور ومن جهة الانفاق عن الآمر وظاهر المذهب انه يقع عن الآمر عملا بظواهر الاحاديث
وعلى التقديرين فالواجب على الآمر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفي
قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل اما للقضاء او للمثل والثواب ليس شيئا منهما قوله ولا يقضي تعديل الاركان
اللايقة في الصلوة ولا صفة الجودة الثابتة في الدراهم المؤداة في الزكوة لانه اما ان يقضي الوصف وحده وهو باطل
لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد في الشرع او مع الاصل بان يقضي صلوة معدلة الاركان او يقضي نفس الركن بصفة الاعتدال

ولم يرد به ان كل من يدخل البعض المؤدي

فيما يقضي

مطلب في اللاحق والسابق

بالدراهم

وينقض ما لم يجيادا و هو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول
وقلب المعقول قوله فقلنا بالوجوب احتياطا اى لا قياسا ولا دلالة لان المطلق الخ ثم الايجاب للفدية كالعجز
مثلا يحتمل لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز تكون الفدية في الصلاة ايضا واجبة بالقياس الصحيح
وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة في نفسه فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها والا
قال محمد رحمه الله في الزيادات تسقط فدية الصلاة يجزيه ان شاء الله تع قوله وفي الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اى قلنا
بوجوب الفدية في الصلاة بما ذكرنا و بوجوب التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لان اعتبار مالية ثبتت قربة
بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين لمخالفته لهوى النفس بترك المحبوب لا ان
التصدق بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب
والاثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء و بعد ضيافة الله تع باطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوى
فيه الغني والفقير الا انه يحتمل ان يكون نقل التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق في الوقت
لم نقل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية و
بعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت المعينة
او لم يعين شيئا احتياطا في باب العبادة واخذا بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه فقوله في الوقت
وفي موضع النقل متعلق بقوله لم نقل بهذا التعليل نظرا الى عبارة المتن الا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق
بالعين من كلام الشارح قوله لم يبطل بالشك اى باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل بمضي ايام
النحر فان قلت كيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم بعد ما قدر على الصوم قلت لان
كون الاصل في الشيخ هو الصوم ليس مشكوكا بل متيقن فعند زوال العذر يتيقن بقاء وجوب الصوم لقوله تع
فعدة من ايام اخر قوله لكن للركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاعلى من
البدن وانما يتحقق القعود بانتفائه لان استواء اعالى البدن موجود في الطرفين الا انه ليس بقيام
حقيقة لفوات الاخر قوله ينقسم الى هذا الوجه الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام قوله والبيع
اى وكتسليم عين الحق في البيع بخ على الصرف وفي السلم فيكون هذا العطف من قبيل علفتها تبنا وماء باردا لان
الرد تقتضي سابقة الاخذ فيصح في الغصب دون البيع وفي التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء
الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت
في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال
في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف
على التراضي وكذا الحكم في سائر الديون لانا نقضي بامثالها فروعا ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤداة
مغايرة له الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبني على تصور الاداء اذ لا معنى له الا تسليم
مثل ما يكون تسليم عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او
اعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين

بحسب الحقيقة كرد المغصوب
وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد
عليه المغصوب والبيع وقد
يكون تسليم عين الواجب و

الديون ابعاد

82

عين الحق في الجملة وان كان مثل العين بحسب الحقيقة لانه ضرورة تحقق التغاير في الجملة وهذا الخلاف العرفي
فان المؤدى مثل ما جعله الشرع عين الثابت في الذمة لعموم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض
يكون المؤدى مثلا واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون اذا سلم المال الى رب الدين
صار ذلك دينا في ذمته كما كان مائة دينار في ذمة المديون فيتقاصان مثلا بمثل ففيه نظر لان قضاء الدين حينئذ
لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب الدين
والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح
في الاسلام وغيره بان تادية القرض قضاء بمثل معقول وتادية الدين اداء كامل قوله والقاصر منه اذا غصب
عبدا فارغا فرده مشغولا بالجناية بسبب شيء بان قتل نفسا او قطع طرفا او بدين بان استهلك فيه مال انسان وتعلق
الضمان برقبته او بمرض حدث في يد الغاصب وغصب جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية بما ذكر في ذلك
فسلمه باحدى هذه الصفات فهذا اداء اذ لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند
ابي حنيفة رح حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع بكل الثمن لان يد المشتري زالت عن المبيع بسبب كان ازالها
بمنزلة ما في يد البائع بمنزلة ما لو استحق بالقتل او غيره او قصاص او صاحب دين وهذا استحقاق فوت العيب وعندهما
الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسلم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب
بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن في القتل وكذا التسليم الشاغل
الى ان الخلاف في المشغول بالجناية دون الدين وفي المبيع دون المغصوب وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المغصوبة
حاملا قوله وكاداء الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون
دراهم جيادا فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم
عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله ان ينقض الاداء ويطالب المديون بالجياد احياء لحقه
في الوصف وان هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع الى المديون بشيء لما مر من انه
لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله اذ لا مثل للوصف منفردا لامتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف رحمه
الله ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون
حقه قدرا ولامتناع الرجوع الى القيمة لتاديه الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا
لم يعلم به صاحب الحق ينبغي ان يجعل قيدا للتمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من كلام الشارح
قوله والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امراة على عبد له هو ابو المراة فيعتق الاب لتملك المهر بنفس
العقد فان استحق العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمراة لانه سمى ما لا يعجز عن
تسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث او نحو ذلك لزم على
الزوج تسليم العبد الى المراة فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المراة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه
يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدلالة السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل ما
استحقته بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المراة لكونه عين حقها مع قيام موجب

ثم ورد ورابع عين ما غصب او باع لكنه
قاصر لكونه لا على الوصف الذي
وجب عليه اداؤه ويتفرع
على قصوره الاداء

بالجنة

التسليم وهو التلاحق بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع فانه لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع
لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين اخذ بطل والفسخ ويتفرع على ما ثبت القضاء ان العبد لا يعتق قبل
تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تعرفت
صادفت ملك الغير ويتفرع على كون العبد مثل المسمى عينه حكما انه لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد
للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المرأة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها
قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لما دخل فيه بقبول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد
من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه بعودة حقه بقول الى صبيح عينه قوله دخل على بريرة هي مولاة عائشة
رضي الله عنها وعائشة من بني تيم ولا تحرم الصدقة على مواليها بل على موالي بني هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهي لا تحرم
الا على النبي عم قوله ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين
هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف مملوكيته لان الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض الملاك دون بعض وحله
للبعض الاخر انما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى هذا عبارة المصنف مناقشة لا تخفى
ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب
تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة قوله ومن الاداء القاصر فصل هذا المثال
عن الامثلة السابقة واخره عن ذكر الاداء الذي يشبه القضاء اختيارا لجهة الاسلام وان كان المناسب تقديمه نظرا الى انه
على ما قدمه الى مالكه واباحه له جاهلا بانه طعامه الذي غصب منه فهو اداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان وقيل
عن الشافعي خلافه ولم يوجد في كتبه ما يدل به واشار بقوله اطعم المغصوب الى انه لو اطعمه ما هو متخذ من المغصوب بان كان
دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرأ وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلم اليه او باعه منه وهو لا يعلم
او الامر بخلاف ان يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق وتمسك الشافعي بان الغاصب يطالب بالاداء ولم يوجد لان ما
وجد منه تغرير فلا يكون اداء ما هو امر به وانما قلنا انه تغرير على ما جرت به العادة من ان الانسان يباح الاكل موضع
الاباحة فوق ما يأكل من مال نفسه لعدم المانع الحسي والشرعي وحاصل هذا التغرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم
عين حقه اليه الا انه يبطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه ليكون المغرور المنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه
يتضمن امرين احدهما انه تغرير والغرور لا يكون اداء لان التغرير منهي عنه والاداء مامور به وينافي اللوازم يدل على تنافي
الملزومات والبراءة لا تحصل الا بالاداء المامور به والثانية انه اداء قاصر فلا يعتبر للغرور قوله ولنا انه اداء حقيقة
لانه اوصل المغصوب الى المالك اصلا ووصفا حتى صار حكما من التصرف فيه فان قيل قد انا لا نسلم انه مطلقة بجميع التصرفات
وما اعاد الا يد اباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه منجبر بالاتلاف كما في اداء الزيوف
عن الجياد فان قيل جهل المالك يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل عارض وقبضه حكما لا يعتبر بالمالك في ابطالها
وجب على الغاصب من الرق الى المالك كما لو غصب عبدا فقال له المالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق
العبد ويبرأ الغاصب وما ذكر من العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة
الداعية الى ان يجب لاخيه المسلم ما يجب لنفسه فيكون الغرور لا يبطل الاداء قوله والقضاء بمثل معقول مثل الخزي مثل

شمل هذا التقسيم في حقوق العباد ايضا كتفويض الثانية بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت
في الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل قوله
في قطع اليد ثم القتل اما ان يكون الاخر مخطئين او متخصصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطأين او عمدين او احدهما
عمدا والاخر خطأ وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام في كتب الفقه ومحل الخلاف
المذكور في الكتاب ما اذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء قوله وعندهما
ليس للولي ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يختص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل يحكم النص فاذا افضى الى
القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع في نفسه فصار قتلا ودخل موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل
لان القتل قد اتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية
واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية
اليه فظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المصنف
تعيين لما صدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان اختلافهما بالمفهوم قوله والقتل قد يمحو اثر القطع من حيث ان المحل
يفوت به ولا يتصور الاتمام والسراية بعد فوات المحل قوله وعند ابي يوسف رحمه تجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع
المثل التحق بما لا مثل له والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فتجب قيمته يوم الغصب وعند محمد تجب
يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فتجب قيمته اخر يوم كان موجودا في
ايدي الناس فانقطع قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم قيده بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو
انها عند الشافعي تضمن بالمال المتقوم وقطعه لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا
او لم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك
ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة رحمه والملكية عند الشافعي رحمه
فعند منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يعطل العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم
العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة رحمه لا تضمن لان المنفعة عرض والعرض يحدث
وغير باق بعد تحققه لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة متوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز
ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا تقضى الا بنص ولا نص
وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر والاحتجاج بان انعدام الالوان في كل ان وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان و
حدوث امثالها في كل ان وقد يجاب بانه يستبعد اللزوم الا ان يختص الحكم بالاعراض المتصرمة مثل المنافع مثلا وايضا
للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار المالكية واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح و
تقضية الحوائج لا الى الاموال قوله تقومها في العقد ثبت بالرضا منع لقوله ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد
متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضا قلت لما اشتمل العقد على الرضا كان التقوم
بالرضا تقوما بالعقد لان تاثير الشيء في الشيء يجوز ان يكون باحد اجزائه او لوازمه قوله فلا يقاس عليه اي لا يصح
اثبات المقومية القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها بالعقد ولا اثبات اصل التقوم وهو مقابلة

في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلته به في العتق اما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس
لا بالاتفاق الاحراز فلا يصلح مقيسا عليه واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضا فان له اثرا في ايجاب المال في مقابلة ما ليس بمال
كما في الصلح عن دم العمد لا يقال لكل من الفارقين موجود لكل من القياسين فما وجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل على خلاف
القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمحرز في مقابلة المال
بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج بكل منهما والرضا انما يؤثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل
ما ليس بمتقوم متقوما فيختص كل من القياسين بمانع **قوله** وهو اي استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس
مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك
اولياء المقتول عليهم على اقدام العداوة وفي حق اولياء المقتول وابنائه حيوة للمقتول وبقاء الذكر وهذا المعنى
لا يوجد في المال وانما يثبت في الخطأ على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية **قوله** في القضاء
الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امرأة على عبد غير معين فان الحيوان يثبت في الذمة كالابل في الدية
والتوأمان في الجنين ومع جهالة لا في الجنس بل في الوصف كما في تسمية ثوب ودابة فيحتمل فيما يبنى على المسامحة كالنكاح وان
لم يحتمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما في القيمة
من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة
اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلفا عنه فان قيل فينبغي ان يتعين القيمة ولا يجبر
الزوج بين اداء العبد والقيمة قلنا لما ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه
وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كما لو امهر عبد غيره فصار الواجب كانه احد الشيئين فتخير الزوج اذ التسليم عليه لا
على المرأة فايهما ادى يجبر المرأة على القبول فظهر مما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وقد توقف
على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصلح وجها برأسه في اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ما قررناه
بخروج الجزء عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة لجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند
تعذر الاداء **قوله فصل** من قضايا الشرع انه لا بد للمأمور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء
واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اشرب الخمر على سبيل الالزام امر لغة وقد اختلفوا في ان حسن المأمور
به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له
فالحق قبل تفصيل المذاهب والدلائل ان محل القول بانه لا بد للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل
قبله قال في الميزان وعندنا ما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان وهو الاصل والعبادات كان
الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به **قوله** من المسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل
اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر والنهي وهو يقتضي حسن المأمور به وقبح المنهي عنه فلا بد من البحث عن
ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك **قوله** ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول
لجواز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة
كلامية من جهة البحث عن ان افعال الباري هل تتصف بالحسن وهل تدخل القبائح تحت ارادته وهل تكون بخلقه وتقديره



بالامر
ومثبتة واصولية من جهة البحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما تعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان هو في غاية
اهميتها في علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح **قوله** وفي ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام
بهذه المسئلة يعني انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه وهو ادى مسئلة
الجبر والقدر المدركات التي يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومباديها المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول
اليها ومجاريها ما وصل اليه العقل اصلا بتوقد فكره ولم يستطع ان يؤدي وزنه في هذه المسئلة فمن زل قدمه في البوادي او
ضل فهمه في المبادي فقد يتردى عنقه الى طريق الحق او اعترافه بالحق فمن غرق في لجته ولم يتنبه للخطأ في مقدماته
فقد سلك **قوله** وحقيقة الحق الجبر افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يجعل العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار
والقدر تفريط في ذلك بحيث يجعل العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق اي الثابت
في نفس الامر هو الحق اي الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض
ولكن امر بين امرين وحصول الحق احتراز عن مجاز اي عما يشبه الحق وليس بحق **قوله** وقفت اي جعلت واقفا عليه
ووفقت اي جعلت الاسباب متوافقة لايراده فالاول من التوقيف والثاني من التوفيق **قوله** اعلم ان العلماء تحريرا
للبحث وتحقيقا لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة قالوا ان الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان فبالمعنى الاول الحلو
حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق
المدح او الذم او الثواب والعقاب شرعا ان نص الشارع عليه او على دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولذا قال لكونه متعلق
العقاب ولم يقولوا لكونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او
لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب
النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من
شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت الحسن
والقبح الا بالشرع وهذا مبني على امرين يعني ان الكلام في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا
لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح وثانيهما ان فعل
العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب والعقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس
المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل
بافادة مطلوبه بل له ادلة اخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين **قوله** لان الحسن والقبح لا يثبتان الى افعال الله
تعالى اي عند الاشعري والمذكور في الكتب الكلامية ان الله لا يفعل قبيحا بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على
نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذكر الامام قد يفسر الحسن
بما لم ينه عنه فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح و
الثواب فالله تعالى منزه عنه وما ذكروا من تفسير الحسن بما امر به والقبح بما نهي عنه فانما هو في افعال العباد
خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمأمور به على ما مر ولانه ليس متعلق
المدح والثواب بلا نزاع وموضع الحسن والاوضح ان يقال القبيح ما نهي عنه والحسن ليس كذلك ليشمل المباح وفعل

[illegible]

مامور به

قوله وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبح تفسيران احدهما الحسن ما يحمد على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما يذم عليه
وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للعالم القادر بحاله ان يفعله واحترزوا بالقادر
اي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المغلوب وبالعالم عن المجنون لان ما لهما ان يفعلاه قد لا يكون
حسنا بل قبيحا فلولم يقيد لم يقتصر التعريفان جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني اعم منه بالاول لشموله المباح ايضا بخلاف
الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب فلا مدح للمباح ولا ذم فالتفسير الاول فهو واسطة بين الحسن والقبيح
على التفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام
والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين
وتحقيق الحق ان الاول ان الفعل الغير المقدور والذي لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان القادر العالم بحاله ان
يفعله او لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله
ان يفعل بناء على عدم القدرة عليه والعلم بحاله الثالث ان المكروه عند علم بما يمدح على تركه ولا يذم على فعله
فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن
الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون
واسطة وان لم يتعرض له المص والقائل ان يقول القادر العالم ان يفعله او لا يفعله ما يجوز له ان يفعله وما لا يجوز
فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شان العالم القادر بحاله ان يفعله وينبغي له
ذلك وما ليس من شانه ذلك ولا ينبغي له حتى لو دخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على انه من شان العاقل ان
لا يفعل ما يستحق به ترك المدح لم يكن ظلما تغيير القبح مطلقا وبين بل الثاني اعم لشمول المكروه كراهة التنزيه قوله
لما ذكرت ان هذا الحكم ان ما هو هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الامرين
المذكورين وذكر الادلة لا ثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب ادلة كثيرة عقلية ونقلية الا ان الموقوف
على ان فعل العبد ليس اختياريا ولا يتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته نعم
هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو
ما هو ثم ذكره المص في هذا المقام دليلان لم على هذا المطلوب قد اعترض على بعضها وعدم تمامهما اما الاول فتقريره
ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال الحسن ثم هو وجودي لان
نقيضه لا حسن وهو عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضي محلا موجودا
فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا قائما بموصوفه الفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف
الشيء بمعنى هو قائم بشيء اخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له لان حاصل
قيامهما معا بالجوهر اذ هما حيث الجوهر تبعا له وحصة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له في التحيز وايضا معنى
قيامه به انه حيث في الوصف وحيث ذلك الوصف هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل العرض فهما معا حيث في كل
الجوهر فقائمان به فلا معنى للقيام احدهما بالاخر غايته ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الاخر به وضعفه
من وجوه اخر ماوس محلا ان اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما منعوتا والاخر محلا والاخر نعتا

نعم او يقتضي حالا فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة
والبطوء وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل تابعا له ولا
يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصادق على المعدوم لا يقتضي العدمية
مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة
منه معدومة كاللا ممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما
دخل عليه حرف النفي وجوديا بل بيان ان اللامعدوم وجودي فلو ثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة
النفي لزم الدور الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودي بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون
الامكان ذاتيا الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل
به قيام العرض بالعرض فان قيل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله لا يعد من قيام العرض بالعرض
ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلي جار بعينه
ههنا واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث
لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان جايز الوجود والعدم فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه
بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح اخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه
تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوي الحالتين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري
لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق والاظهر انه لا حاجة للتخصيص بفعل القبيح على ما وقع في تقرير المص والحاصل
لا حاجة على عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختياري
الا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ان اراد به
عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارات البعض فلا نم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفي
الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة
اعني جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علته وما كان هنا مظنة ان يقال لا نم انه اذا وجب عند وجود
المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره او نفي اختياره اشار الى الجواب بانا ننقل
الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل لان الاختيار صفة محققة لا امر
اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار واعترض على هذا الدليل
بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الاخذ
والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع فيكون باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري فيجب
ان لا يكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف لغير المختار وان كان جائزا
لكنه غير واقع الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب الفعل او لا يجب يكون اختياريا
اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة وحدها
احد معاني الارادة لا ينافيه ذلك فالمرجح هو الارادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب على الاول

بان العلوم ضرورية هو وجود القوة لانا نجد وعن الثاني بان مرجح فاعليته تع قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد
او علة الاحتياج عندنا الى المرجح الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل
كاف في الشرع وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتاثير قدرته فيه لبطل التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان ما
يجب الفعل عنده من الله تع بطل استقلال العبد به فيبطل التكليف عندكم كما اذا كان الموجد هو الله تع قوله هذا قال المص
انهم لم يوردوا على مقدماته منعا يعتد به وانه قد خفي منشا الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين اعني الذين يحققون بيننا والذين
نعينا والحق انه ورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد
بالفعل الاثر الحاصلة بالايقاع كالتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود
المرجح لم يكن اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع وبنى تحقيق ذلك على اربعة مقدمات قوله المقدمة الاولى
ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل له هيئة هي القيام او سخن فحصل له
صفة هي الحرارة او تحرك فحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل
ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويشتق منه تاثير الاحداث الحركة وايجادها في ذات المتوقع والحدوث فانه تحريك للايقاع
الحركة في جسم آخر حتى يحركها وكالايقاع القيام او القعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع
وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وضعا كالقيام او كيفية كالحرارة او غير ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك ما دام
متوسطا بين المبدا والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل وهو امر اعتباري لا
وجود له في الخارج لوجوه ثلثة الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع وللايقاع ذلك الموقع آخر
وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول للايقاع والتقدير ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التس في جانب
المبدا اي العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في امور اعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار او
يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال في المبدا لان استحالة التس
في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان
التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان توجد امور متحققة
غير متناهية هي الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع
ايضا فعله اما لو اوجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل اخر كالباري تع فلا يلزم ذلك اذا انتهى الى ايقاع
قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا لم يلزم التس الثالث وهو الراجح ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاكثر
انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر في علم الكلام والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان
التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين لانه حادث عند تعلق القدرة
والارادة بوجود الشيء بل التحقيق في اثبات هذا المطلوب هو لزوم التس في الايقاعات وبمنع انتهائها الى ايقاع
قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يقع به قوله المقدمة الثانية
حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها ويمتنع عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب
بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجبة فضروري واتضح من ملاحظة



مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وان خفي على بعض الاذهان لعدم ملاحظة معنى
الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال فلذا
قال والا اي وان لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا اذ لا نعني بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته
ولا يتوقف على موجد واما علة كون الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجود جميع
اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ففي حصوله مقدمتان احديهما قولنا كلما عدمت
جملة ما يتوقف عليه الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن
وجب وجوده اما الاولى فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل
امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم
من فرض وقوعه محال واللازم بط اما الملازمة فلان استحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع
الملزوم بدون اللازم لتحقق معنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع
وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه وهذا خلف وبيان
اللزوم ظاهر واما الثانية فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود
الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا
لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم بط لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده
ففي تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شيء اخر اولا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة
ما يتوقف عليه جملة لبقاء شيء اخر واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه
اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود او العدم وهذا الذي هو
اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده
محال فوجوده واجب وهو المط فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن حينا بعد ان لم يوجد شيء آخر
اي مغاير لذات الممكن فلا نم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده لان تكون
الجملة علة موجبة غايته ان المعلول لا يجب معها وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجبة تارة
وعدم تحققه معها اخرى فلا نم استحالته ذلك بل هو اول المسئلة فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد
غير متحقق في حالة العدم وهو لا في حالة الوجود فان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن بل الا
من جملة الايجاد وقد فرضنا حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان بلا
بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة المص زيادة لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لا شك
انه في زمان عدمه لم يوجد الشيء الى الاخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع
والوجوب بحسب الذات فبطلانه ظاهر لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا ينافيهما فلا وجه لقولكم لا
امكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكان العدم عدم استحالته
بالنظر اليه ولا خفاء في تناقضهما وهذا ما يقال ان الممكنة تناقض الضرورية فان قيل المعلول النوعي قد يتعدد

عللہ كالشمس للنور والنار للضوء ومع انتفاء علية واحد لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول بجميع
فعلته اجزاء الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء الكل منها وح يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المصنف
على ان الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الوهم منتزعا عنهما وفي الخارج فرع تحقق
اصلا والمشهور انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه جوز كان وجوده تارة وعدمه اخرى ترجيحا
بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع
الممكن اولويته من غير ان ينتهي الى الوجوب وح يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على
جملة ما يتوقف عليه الوجود انما تفيد اولويته لا وجوبه قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان
لا بسبب لزم رجحان المرجوح وان كان بسبب يرجحه كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب
فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود قوله ومن القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن
عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء واكثر اهل السنة يعني انها مع كونها اولية مشهورة لم يتنازع
فيها الاقوام من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن
اهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب لتعلق ايجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره اي وقت اراد فالله مختار
والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان
حادثا ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول قوله واعلم انه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود الممكن محفوف
بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن
حد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد اصلا وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع
اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه الشارح بانه ان اريد سبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون
المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتاخر يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو باطل ضرورة
وان اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر كسبق الجزء على الكل او العلة على
المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة يحتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل
للقران الاحتياج في العقل فظاهر ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد في
الخارج وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول
فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة
التامة اولا واما الثاني فلان الوجوب لو كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان
جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه لانه معلول للعلة التامة لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع
اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثرا للعلة التامة متاخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليها هذا
هو الحاصل ان كون الوجوب اثرا للعلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى
الاحتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشيء اثرا للشيء وجزءا منه وقد ثبت الاول فينتفي الثاني والجواب
ان المراد بالسبق الاحتياجي اليه في نفس الامر يعني ان العقل يحكم عند ملاحظة من الامور ان الممكن ما لم يجب لم يوجد



لم يوجد كما مر فالوجوب يضاهي مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا
بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي ليس متاخرا عن الوجود حتى كانه معلول فلم يجعلوه من اجزاء
العلة التامة فان ابيتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول
ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب
شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحقق يتحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود
الممكن سوى الوجوب فالوجوب اثر لها متاخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولا فساد في ذلك
قوله مع العلة الناقصة او التامة اراد المعية الزمانية والا فالمعلول متاخر عن العلة لا محالة قوله ثم العقل كانه
تنبيه على منشا الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معلولا علة واحدة وهي المؤثر التام فلا يمكن تحقق
احدهما بدون الاخر كوجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فلا يتقدم احدهما على الاخر بالزمان نظرا الى ترتبهما على العلة
من غير تقدم احدهما على الاخر ولا يمتنع ان يكون احدهما متاخرا من حيث انه يحتاج الى الاخر ومتقدما عليه من حيث ان الاخر يحتاج
اليه كالاخ مثلا فان اخ زيد مقارن لاخ عمرو ومتاخر عنه ومتقدم عليه لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي
يقال له دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتاخر
الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وتوهم ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نقل الوجوب
فلا يكونان معلولي علة واحدة بل العلة التامة هي العلة المباشرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم احدهما على الاخر لاحتياج
الاخر اليه وايضا لا خفاء في انه يصح ان يقال وجب فوجد ولا يصح ان يقال وجد فوجب [illegible] وان توقف المعية لا
لا يقتضي السبق كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب على الوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب ان يكونا
متضايفين اللهم الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم قوله المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث
لا بد ان يشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم كالارتفاع الذي هو امر اضافي مثلا ومثلا فيها حال لو انتظام المفهوم
الى الموجود والمعدوم والواسطة لا ثبات له لم يكن له كون ثم المعدوم والا فات [illegible] بالكلية فوجود الافق او من جهة
غير موجودة ولا معدومة قابلة للوجود ثم الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما
بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجوده لزم ان يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف
عليه وان لم يكن من جملتها كان حدوثه في ذلك الوقت ترجيحا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شيء
اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعده لم يتحقق شيء اخر يتوقف عليه الوجود فيلزم الوجود بلا ايجاد وهذا ايضا
محال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شانها ترجيح ما تشاء متى شاءت والا خصر ان يقال
لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الاظهر انه
لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكانت
اما موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة باسرها اما الاول فلان
تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبدا فح ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما فقد
تكون بعدم شيء من علته التامة ويلزم جزءا الى الواجب فيلزم استغناء الواجب في شيء من الازمنة وهو ممتنع وقد يقال

فنقول ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم تنته اليه لزم انتفاء
الواجب والتالي باطل اما الاول فلانه لا مخلص لقوله ومن يتوسل الى الواجب على هذا التقدير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب يستلزم
انتفاؤه مخالفة لما في الباطل لا نقول على وجوده واما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا
الذي ولان الكلام في زيد المركب وجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات
محضة واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي
يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات ايضا والتالي باطل لان هذه القضية
ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد وجد زيد من غير توقف على عدم شيء ما اذ لو توقف
على عدم شيء ولنفرضه عمرا فاما ان يتوقف على عدمه السابق او عدمه اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه
السابق قديم اي ازلي فيلزم قدم الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فان
قيل يجب ان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول
قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير يستند الى الواجب الى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف
عليها وجود زيد قديمة فاذا كان العدم الذي يتوقف عليه قديما ايضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة حتى ان
قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قلنا نعم الا انه لزم قدمه
بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة استناده الى القديم واما
الثاني فهو يتوقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اي عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده
لا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع
عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذي يحدث بعدم عمرو بزواله
اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما واما ان لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا او مركبا
من الموجود والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الموجود فقط لانه يعود القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم
او بزوال كلا الجزئين اعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلنحترز عن هذا الشق
بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مما لا يقول وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا
فكذا قال اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين
باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه وننقل الكلام الى ذلك الجزء
بانه اما معدوم صار موجودا او ينتقل الكلام عليه واما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف
عليه وجوده ويلزم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما يستلزم المحال محال فيلزم ان لا يوجد زيد
لتوقفه على ما هو محال لان الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء
فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات متوقفا
على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو والموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر هذا خلف لان ما فرضناه جميع
الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود لا يقال لم لا يجوز ان يكون بكر

88

من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها محققة لكان زوال عدم ذلك الجزء
بل محققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال
عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة تحقق وجود
علته التامة بجميع اجزائه الموجودة والمعدومة هذا خلف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود
زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه عمرا واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات
التي يتوقف اليها على عدم شيء فقد ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي تفتقر اليها وجود زيد وجد زيد وهي القضية
التي ادعينا انها ثابتة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجوده بل
لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم
ننقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشيء الذي لا يكون
بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو محال هذا تقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث
من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب اللزوم وجود
الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم تركب علته التامة
من الموجودات والمعدومات لجواز ان يتركب منهما ويكون وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها مستلزما للعدم الذي
له مدخل في العلية ولا شك ان العدم المانع داخل في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد
على جميع اوضاع المقدم وتقاديره فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شيء من الاعدام التي جعلتموها داخلة في العلة قلت
انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم
اعني وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما
ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات الى آخره مما لا دخل
له في اثبات المطلوب ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة ما يحتاج اليه وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات
مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفتقر اليها المنتهية الى
الواجب وهو مستلزم لاستلزام انتفاء الواجب في عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا
الى الواجب فيكون عدم زيد محالا لا يقال ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم والسابق له العدم بواسطة الاسناد الى
الواجب وان لم ينافي الامكان بالذات لكن لا ضافة فيه الى ان تناول الحدوث الزماني وهذا التقرير يدل على انه اوجب وجوب
المعلول عند وجود العلة لا يكون علة للحادث اي وقت شاء لانا نقول الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود
العلة في اي وقت وجد الحادث فذلك الحادث اما ان يتحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر اليها مما يسمى بالعلة او اقترانها
او بعد ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فننقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد بان عدمه
لا بد ان يكون عند عدم شيء من الموجودات التي يفتقر اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال
وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره ترجيحا بلا
مرجح ولا يكون وجود علة مستلزما للوجود والمعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من المنافي فلا يقتضي الموجب
العلة المعلول العلة المعلول

وجودا محضا ولا موجودا مع معدوم
فان قلت فلا يلزم ان يكون من جملة
تلك الموجودات فاعلا بالاختيار
... الحادث

الا الوجب وضعف هذا الكلام غني عن البيان واذ قد بطلت الاقسام الثلثة ثبت انه لا يجب على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والا لاستند الى الواجب من غير ان يكون لها بداية والحركة امر يتوقف الذات فيه على الامتناع بقائها الا ارتفاع شيء من الموجودات التي سوى الواجب يلزم ارتفاع الواجب لانه لم يتم البرهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت امور لا موجودة ولا معدومة اجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد اين اي كون في المكان او وضع فينعدم ويحدث حركة اصلا فالماهية الغير القارة لا تكون اثر الموجب بالذات التي يمتنع زوالها فان قيل الذات تكون علة لمطلقة الحركة وهو امر مستمر وان كان افراده بالحيث جزئي زوالها قلنا ماهية الحركة ليست ماهية محققة والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون اخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق يكون على نهج واحد في الامكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد تقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلولا للموجب والافراد ايضا لامتناع بقائها كما ذكره المص وهو لا يوافق ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الارادات حادثة من النفوس الفلكية لا الى بداية و تحقيق هذا المقام موضعه علوم اخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتباريا عقليا للقطع بان تحققه سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد ولا امرا محققا موجودا والا لاحتاج الى ايجاد اخر ولزم التسلسل من جانب المبدا في الامور الموجودة ويمتنع كون الايجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافي كون الايجاد امرا اعتباريا غير موجود في الخارج اذ لا يلزم انتفاء مبدا المحمول انتفاء الحمل كما في قولنا زيد اعمى فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد مع ان العمى امر عدمي فاذا قتل زيد عمرا صدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد القتل لكنه لا ينافي صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا محققا موجودا في الخارج قوله فان قيل تقرير السؤال على ما سبق اليه الاذهان انا نعني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت هو الموجود او لا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذي سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والا ففي المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث عن موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي انا اوردته على نقيض مطلوبك والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر ممن له ادنى تمييز فكيف يليق بالمص وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشا التوجيه والتوضيح ومنشئ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اي ليس بموجود ولا يخرج عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة او لا فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها



غيرها اما ان يكون موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا لا يجري فيها ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذي ينعدم عند زواله اما ان يكون موجودا محضا واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زواله لجواز ان يدخل في علة وجوده امور لا موجودة ولا معدومة بمعنى الثابت كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافات فان جعلتموها داخلة في الموجود فلا نسلم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شانه الايقاع اي وقت شاء من غير ان يتعلق الاختيار من غير ان يلزم الوجود بلا ايجاد بل لا يلزم الا الترجيح الحاصل باحد الشيئين والمستحق له منفعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بوجود العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافي زوال العدم يعني وجود بكر مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات التي لا مدخل العدم في مفهومها كالايقاع في الايقاع ونحو الاختيار وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما اذا تعلقت الارادة بشيء ثم انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث او انتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا انه لم يصرح به لانسياق الذهن اليه من قوله لا نسلم ان كل موجود يجب بالواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لان الواقع دخول المعدوم في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع واعلم انه لو لم ازد في شرح هذا الكتاب على تقرير هذا الباب بل توجيه هذا السؤال والجواب لكفى فلقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق فما زادوا على اتعاب النواظر والاحداق واني لو افتريت بالمصنف في الاشارة الا ما تفردت به لطال الكلام وكثر الملام والله الموفق للمرام قوله فثبت انه لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحادث على امور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لاستحالة الا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت متحققة في شيء من الازمنة لزم التخلف والواجب لان الصادر عن الشيء بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم تكن متحققة في شيء من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذي لا يتحقق في شيء من الازمنة فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كالكلام في هذا الحادث ويلزم قدمها فثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كالايجاد والتعلق الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل القدرة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث فتدبر لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب يتعلق بقوله المستندة اليه واذا قد افتقرت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب ولا على سبيل الوجوب ثم اما ان يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله لا الى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات فلا يفتقر الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس بسديد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه وعلاق الطرفان وان امكن تحققهما بمعنى الذي له التحقق في غير الموجودات ويمنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار

لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب باطل عند القول باحداث بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك
يوجد الحركة بعد عدم وجوب ... تساوى الايقاع واللاايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار احد الحالات وبين
وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تامة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا موجب
ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع حال في الحركة يعني الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها
موجودة يحتاج وجودها على تقدير الايقاع لان العلة توجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور اللاموجودة واللامعدومة
اعني الايقاع فلم يجب كان وجدها رجحانا من غير مرجح يعني وجود الممكن من غير موجب ايجادا و الاظهر ان يقال انا نجد على
تقدير الايقاع فرق امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامر اللاموجود واللامعدوم كالايقاع الحركة وبين
الامر الموجود كالحالة التي هي الحركة فان الاول لا يجب بالعلة التامة والثاني يجب قوله واعلم ان اثبات الامور اللاموجودة
واللامعدومة كالاختيار و الايقاع يخلص عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات و موجب لكونه فاعلا بالاختيار
اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن
مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة
ما يتوقف عليه الفعل ينقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيتسلسل الاختيارات ويلزم
قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا يخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة
الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوب حتى ان الفعل يصدر عن الواجب لا بايجاب وجوده ما دام ذات الواجب
بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح اى وجود الممكن بلا موجب
والايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما
يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار و الايقاع لا يجب بعد تحقق علته التامة اذ لا يلزم من وجوده ... الحركة
اعني الرجحان بلا مرجح يعني وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع ولا الاختيار لانعدامهما واما الثاني فلان من
الامور الممكنة استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث واذا انتفى ... الواجب فيلزم استنادها
اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح
اى وجود الممكن بلا موجب وكذا الترجيح بلا مرجح اى الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي غني عن البيان
واما ترجيح احد المتساويين او المرجوح على ... فيه نزاع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون
ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمتساوي او للمرجوح والاولان باطلان فتعين الاخيران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما
وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة
مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اى اثبات الرجحان فاما ان يثبت
الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت رجحان زائد على ما علم
من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهكذا لا الى نهاية فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى
نهاية فيمتنع وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة يعني انه
لا شيء من الترجيح ترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز ان ينتهي الى ترجيح المساوي او المرجوح اى



الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح يعني ان ليس كل ترجيح ترجيحا
للراجح فلا نسلم قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت
نفى انه يثبت ترجيح المساوي او المرجوح قلنا المراد انه لا يكون الترجيح بالآخرة الا للمساوي او المرجوح وثبت بالمطلوب
وهو وقوع ترجيح المساوي او المرجوح الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاول
والسابق اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات والمرجوح نظرا الى
العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الآخر او المرجوح على الراجح في الايجاد
بالاختيار يكون ترجيحا لذلك فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار
لا يعلل بانهم اختاروا هذا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب انما
اوجب هذا دون ذاك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المتساوي او المرجوح يوجب رجحانه وهو
ممتنع بالضرورة قلنا الممنوع هو رجحان المساوي او المرجوح ما دام المساوي مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع
اجتماع النقيضين اعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياه لم يبق مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات
الرجحان وجعل الشيء راجحا واخراجه عن حد التساوي فضلا عن المرجوحية قوله ومعاني القضية البديهية وكذا
الضرورية باعتبار الجزم وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب يتوقف على هذه المقدمة اذ الممكن فيه انه لا شك في وجود
موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح فينتقل الكلام
الى موجده فاما ان يتسلسل او يدور او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب وبهذا يظهر وجه ما ذكره المحشي من ان هذا الاستدلال انما يبتني
على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود
الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد ويتسلسل او يلزم وجوده بلا موجد قلنا ارادة الارادة عينها اذ الارادة ترجح لذاتها او تعلق
الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد قوله واعلم ان نزاع الحكماء انما هو في ترجيح احد المتساويين من غير مرجح
لا في ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة قوله مع انه يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه
لا يبتني على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من موجد لا يحتاج في وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود
الى الغير لزم التسلسل الى غير نهاية او الدور ان عاد الى الاول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات و
الاحتياجات فلا يكفي بذكره واقول الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الا على تقدير امتناع
الرجحان بلا مرجح اذ لا يجوز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية
عن هذه القضية وان لم تذكر في اللفظ قوله وايضا يدعي ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين
وانما يذكرون المثال سندا للمنع اي لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما في الهارب من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين
فان قيل كيف يمنع نقل المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات عند الحكماء اذا قام الدليل على
هذه القضية او على كونها بديهية واما ما ذكره المحشي من انه لا بد قامت البرهان على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج
عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان اورد المثال بطريق النقض
كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع التساوي او عدم المرجح فيه

قوله على انا نقول على سبيل التنزل باثبات سند المنع وبعد اثباته يصير نقضا لدعوى الحكم وتقريره ظاهر قوله احتمال
ان القول بالاحتياج الى مرجح في نفس الامر ليس قطعيا اذ كثيرا ما ان يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجحا مساويا
الى مهالك وسباع اكثر فيبقى الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلم ذلك في المثال المذكور انه لا علم بالرجحان
فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم
عدم الرجحان في اعتقاده بجواز ان يكون راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت فهو مسلم المعترض بطلان
الترجيح بلا مرجح فكيف يصح منه اثباته عدم المرجح في المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى في المثال المذكور
عدم مرجح بغير الفاعل واختياره كما يدل عليه احوال الممنوعين وممن راجحا لعلة اثرة الفاعل قوله فعلم بما تقدم انه لا امتناع في ترجيح احد
المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى وان الممتنع انما هو وجود الممكن
بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود
لا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون اقرب الى جانب الوجود لانه ترجح تكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح
عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا ايضا لان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه
يترجح لعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود محال
قوله اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان
المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة
التي تكون للمتحرك في كل جزء يفرض من اجزاء المسافة واما نفس المعنى الذي هو معنى المصدر بالذات وهو الاحداث والايقاع
كايقاع تلك الحالة فان اريد الاول فالجواب اي عدم اختيار العبد في فعله متفرع على تقدير عدم توقف وجود الممكن على
وجوبه فظاهر اذ حينئذ انما يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وعلى تقدير ان يتبين بطلانه في المقدمة الثانية لان
اثبات المدعى عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين واما على تقدير
توقف وجود الممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل باختياره قولكم ننقل الكلام الى الاختيار انه باختياره
فيلزم التسلسل او لا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نم لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين
الاختيار او نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على امر آخر ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل ننقل الكلام الى
صدور الايقاع عن الفاعل قلنا لا يجب بطريق التسلسل الايقاعات بناء على انها ليست موجودات حتى يستحيل التسلسل فيها على ان
ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو الظاهر لما مر من ان استناد الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع
مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار الايقاع
اي وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين باختياره وان اريد الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع فلا يجب ايضا لانه يصدر عن
فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع واعلم ان ثمرة المص هنا
الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب ايضا واعلم ما سبق في المقدمة الثالثة قوله فالان جئنا الى اثبات ما هو
الحق قوله ورد في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر
وهذا يلائم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تعالى وايضا قائلون بان الله تعالى خلق شيئا ثم تبرأ عنه كخلق ابليس وهذا



وهذا يلائم القول بكون الله تعالى خالق الشرور والقبائح مع انه لا يرضاها فبهذين الاعتبارين يشبه القدرية كلا من الطائفتين
الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع
خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا او الكل او بعضهم يحملون ذلك وليلين
الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود
ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من غيره فعلم انه حاصل
بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جري العادة بان الله تعالى خلقه عقيب قصد العبد ولا خلق بدونه وباقي
الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها وللقائل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توافر الدواعي
وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط
ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى البتة لا مراد العبد لانتفاء
شرطه فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى قوله فان لم يكونا صادرين منا لا يكون للارادة
الاثر سوى هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد او داعي
يدعو الى تحصيله بما يتعقل او يتخيل من ملائمته وما ذكر من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي
نشتاق اليها ليس بلازم لان المراد بالاختيارية ما يكون بحيث يصح تعلق الارادة به ويصح تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل
قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس قوله فانا نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وما لا نقدر
فان قيل كيف هذا والاختياري ما يتمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل
الاثقال الى المركز بالطبع في صورة الانحدار الى جب وهو الخروج من الارض وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على
فعله كترك الحركة في ارض مستوية وما لا نقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالي وايضا قد يجئ في الفعل الاختياري باعثا
عليه وداعيا اليه من النفس كالمشي الى محبوب بخلاف المشي الى مكروه قوله كقطع مسافة يعلم ان في طرفه حبيبا لا نزاع في جواز
ذلك على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء ايضا الا ان بعض الفقهاء ينكرونه قوله ثم القصد جواب سؤال تقريره ان
قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما حصل بخلق الله تعالى من غير اختيار العبد والا لتسلسلت الاختيارات
فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوق مثلا الموجود كالقدرة مثلا لكنه
من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه فلو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل
مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن عن الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شانها التمكن
من الفعل والترك وللقائل ان يقول لو كان الاستناد الى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل
مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوق الله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي هو مخلوق
وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له وهو ظاهر فيه والجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يمكن في الامور اللا
موجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا في الموجود كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثالثة
قوله برهان آخر هذا هو الدليل الثاني وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما اي فعلا بالاختيار وصنعه
يجب ان يكون في امر لا موجود ولا معدوم لا في امر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة شيء او بواسطة شيء

او بواسطة عدم شئ والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود الشئ يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد
فيه اى تاثيره الاختيارى واما الثانى فلان وجود ذلك الامر الذى يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة
الى الواجب فيخرج من صنع العبد فيكون واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع
فيه وان كان عدما لاحقا توقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد
الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوال العدم ورجع الى زوال الجزء ولان زوال العدم وجود فيكون
بواسطة وجود شئ وهو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون
الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب الا ويخرج عن صنع العبد فلم يبق للصنع
العبد اثر في امر ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون مع الايقاع والايجاد الذى يجب عند الفعل
البتة حتى يكون الجزء موجبا لا كل الشئ الموجود خالقا له لان ذلك الذى يتوقف على الموجود الاثر للعبد في وجوده كوجود العبد
وقدرته وسلامة الالة ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد امر لا يجب عنده وجود الاثر
وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل منهما مقرون بقدرة الا انه في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور
وفي الكسب لا يصح وايضا في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد
وقعت بخلق الله تعالى في محل زيد من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل الذى قامت به قدرة زيد وهو نفس
زيد والحاصل ان اثر الله في ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته واثر الكاسب صنعه في فعل قائم به مثلا ولكن لقائل ان
يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون
استناده بواسطة قدرة العبد وارادته من شانها الترجيح والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل
القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقدرة والذين يقولون بان فعل العبد بخلقه وارادته لا يتنازعون في توقفه على
امور من الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسئلة انه لا شك
ان بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو ومضم الغذاء وبعضها بشعور به لكن ليس بارادته كمرضه وصحته
ونومه ويقظته وبعضها ما له قصد الى صدوره وتصحيح الصدور بغير القصد اذ ربما يصح صدور فعل لا يقصد وربما يقصد ما
لا يصح صدوره عنه فصحة الصدور واللاصدور هي المسماة بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور لا بد ان يرجح احد الجانبين على
الاخر والترجيح انما هو بالقصد الذى هو المسمى بالارادة او بالداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور وعند فقد احدهما
يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح احد الطرفين تمسكا بالامثلة الجزئية باطل فان الترجيح بالعلم غير العلم
بالترجيح وهو انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعل بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره
وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وبسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من
يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لا بد ان ينتهى الى اسباب
لا تكون بقدرته وارادته ودفع الشك لا اشكال ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذى ينظر الى الاسباب
الاول ويعلم انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد
وارادته والذى ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها



كلها مقدورة ومرادة فالحق ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين قوله ثم اختلاف الاضافات لما جعل
الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح حاول التفصى عن ذلك بان
القبح والحسن والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فتستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك
لان خلق المعصية ليس معصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح
من الله تعالى خلقها ويقبح من العبد كسبها قوله هو ان لا اتفاق والاضطرارى لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع
للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختيارى ولا شئ من غير الاختيارى بحسن او قبيح وانت
خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السابقة انما كان لتحقيق
منع المقدمة الاولى والتفصى عما اورد من الدليل عليها وبيان انه لا امتنع ان يكون فعل العبد اختياريا والعجب من
ذلك توضيح سند المنع بصفات الله تعالى واثر الحمد عليها وبكمالات الانسان ونقايصه حيث يحمد عليها ويلام وادعاء انه
في كلام الاشعرى حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرره اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح
بمعنى استحقاق المدح او الذم في الدنيا والثواب والعقاب في الاخرة ولا ادرى كيف ذهب هذا على المصحح حتى
ذكره في سند المنع ما ذكره ثم اورد ما هو مذهب الاشعرى على سبيل الترديد والاحتمال بقوله واعنى انه لا يكون في
عرض ذلك وهو ما ذهب اليه الاشعرى من ان الفعل ليس لذاته او لصفة من ذاته يحكم العقل بان فاعله
يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الاخرة الثواب والعقاب بل كل ما نص الشارع به او بدليله على انه يستحق
المدح والثواب فحسن او الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره المصنف
من تلذذ العبادات وتوبيخ الاستعانة وتعوين الاستجاع وتكثير الاقراع فلعله عند الاشعرى كتعذيب
او كطنين ذباب والله اعلم بالصواب قوله في درايه الصواب من والاته قوله وعند بعض اصحابنا تمسك على
كون حسن بعض الافعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق اول اخبارات من ثبت نبوته واجب
عقلا لانه حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص اخر يوجب تصديقه فالنص الثانى ان كان
وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشئ على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث يلزم التسلسل
واما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق واما عقلا فكون
قبيحا عقلا وحاصل الثانى ان وجوب تصديق النبى عم موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة
كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقفت على نص اخر وهو ايضا مبنى على حرمة كذبه فاما ان تثبت بذلك النص فيتوقف
على نفسه او بالاول فدور او بثالث فيتسلسل وحرمة الكذب عقلا يستلزم القبح العقلى ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا
عقلا والجواب ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت
عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب
في الاجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على انه يجب
تصديقى فيما اخبر به ويحرم كذبه او على ان القوم يوجب طاعة الرسول غاية ما في الباب ان ظهور ذلك موقوف
على تكلم النبى عم بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعى قوله وكذا امتثال اوامر النبى عم ان وجب عقلا فهو المطلوب والا فلا

شرعا توقف على امر الشارع وجوب امتثال الامر لا امتثال ان كان بالامر الاول دار او الاخر تسلسل والجواب ان الوجوب
بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع
على ذلك كما في قوله واطيعوا الله واطيعوا الرسول ونحو ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع
فيه لكن علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الشرعية ثم التحقيق ان الثواب والعقاب امر آخر يثبت
بحكم الشارع في الشرعيات ولا شك في العقليات قوله فلان الاصلح واجب لا […] فانه لا معنى للوجوب عنده بمعنى الثواب
على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى شيء
ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها تحت حكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تعالى كرعاية
ما اصلح للعباد وكقبول الشفاعة واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله لا العقل
هو بعينه مذهب الاشاعرة لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب او نبي وعلى المذهب
قد يعرفهما العقل بخلق الله علما ضروريا بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبي وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح
المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبي والكتاب كاكثر احكام الشرع قوله بطريق التولد
سواء لحصول الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة هو ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة
اليد ولا تولد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها وحصول العلم عقيب النظر
الصحيح عندهم يكون بخلق الله عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل وآحاد هو تكرر الفعل ووقوعه دائما او اكثريا وعند
الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل
وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد
بعض الحوادث الى غير الباري تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المص اقرب والسبب برمهم
التوليد بان الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر قوله ثم ذلك الشيء الخ ثم اشار الى ان الشيء الذي لاجله حسن الفعل او قبح
يجب ان يكون بالآخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شيء على حسن شيء آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء
غير متناهية نظرا الى تسلسل الاشياء وبمعنى ترتب امور غير متناهية نظرا الى وصف الحسن قال ويجب ان يعلم المركب المشتمل على حسن
او قبح اما ان يكون حسنا بجميع اجزائه او ببعضها مع قبح البعض الآخر او بدونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه او
ببعضها مع حسن البعض الآخر او بدونه فالمص خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعني ما يكون حسنا بجميع اجزائه
ثم فسره بما يشمل القسم الثالث ايضا اعني ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فالحاصل ان الحسن باعتبار
جزئه ما لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر ان ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل
من القسم القبيح تغليبا لجانب القبح […] والحق انه اذا كان الشيء حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء
انما هو مجرد اصطلاح قوله وكذا القبيح ينقسم اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته او لا والثاني اما ان يكون قبيحا لجزئه
او لامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول […] من ان الحسن والقبح يكون للذات او للصفة […]
انما هو في بعض الافعال […] ثبوتهما في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للوضوء قوله وانما اطلق
لما ذكر ان الحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشيء معنى

93

معنى كان نفسه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وكانه تغليب باعتبار
ان عامة الاشياء انما يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة
تكون جزئيات مشخصة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا التركيب لا اعتبار
يكون الحسن راجعا الى جزئه الاول هو المعنى الكلي المذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى في نفسه ان يتصف بالحسن باعتبار
حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا اقرب لعدم التكلف في اطلاق
حسنه في نفسه اي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه قوله والفرق بين الجزء […] استدلال نفاة الحسن والقبح العقليين
بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف […] بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا تارة اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام
الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن لحال غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فاجاب
المجيب بان الحسن او القبح لذاته […] بخلاف الاضافات سواء لحمل التركيب من الفعل والاضافة فالفعل جنس
والاضافات فصول مقومة للانواع والحسن والقبح لذاته هو الانواع لا الجنس قوله اي المأمور به الحسن لمعنى في نفسه […]
لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره او لا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف به او لا وانما جعل الشبيه
بالحسن لمعنى في غيره مقابلا للذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط
وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به لا لذاته ولا لجزئه بخلاف القولين والمصنف […] لان الاتيان
بالمأمور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام لانه اما ان يقبل
سقوط هذا الوصف او لا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعترض عليه بان الساقط في حالة
الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان مأجورا فالاولى تغييره المص الى سقوط التكليف وهو
موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مأمورا به بمعنى امر الوجوب لا الحسن فانه كان بالامر فيحتمل السقوط
لا محالة وسواء بناء كونه حسنا باعتبار امر الندب لانا نقول هو مذهب الاشعري ويصرح المص بتغييره وعندنا
وعندنا يثبت الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره قوله واعلم ان المنقول يعني
ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام الايمان حتى ان من صدق
بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا في احكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا على ذلك بان محل الايمان
هو التصديق وانه عمل القلب وبان من احدث الايمان يوصف على التحقيق وان انتفى الاقرار وذهب بعضهم الى
ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبي عم كان
يأمر بها ويكتفي ويجعلها اتم من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية ففي حال الاختيار يعتبر جهة
الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تعالى وفي حال الاضطرار يعتبر جهة العرضية والتبعية
حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان ركن الشيء كيف سقط ولا يسقط ذلك الشيء فيجيء جوابه
ولقوة النزاع بين المص وبعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وانه التصديق الذي في العلم اليه
والى التصور او الى المنطق ام غيره وانه يعلم ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية گرويدن وهو المراد
بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته تسليما

اما الاول

كالاقرار فهو حسن لعينه وهو يحتمل السقوط في بعض الاحوال وهي احوال الاكراه […] السقوط […] الحسن لعينه […] لا يقبل السقوط فلا يسقط […]

عند الله تعالى مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا

زيادة توضيح للمقصود وبحث مغايرا للتصديق المنطقي وعدم حصوله للكفار وعدم الوسم في البعض يكون كفرا باعتبار
جحوده واستكباره عن الاذعان وعدم رضاه بالايمان وكثير من المحققين المؤمنين يتكلمون بما يصدر عنه من امارات
الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح
الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوى وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في
تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن ونحو ذلك وذكر البعض ان التصديق
امر اختياري وهو نسبة الصدق الى الخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق الخبر ضرورة من غير ان تنسب اليه اختيارا لم يكن ذلك
تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لم نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة
المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن من غير ان يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى فان قيل لم يجعل الاقرار
الذي هو فعل اللسان داخلا في الايمان بخلاف سائر الاركان اجيب بان الايمان وصف للانسان المركب من
الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من الجسد ايضا داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان
وتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان والاظهار لما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذي هو فعل اللسان
راس الشكر وفي التمثيل بالايمان اشارة الى ان المامور به الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه
على ورود الامر به او لم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل بنفسه قوله كالزكاة الخ
ان اعلى درجات الحسن التصديق الذي لا يسقط بحال ثم في الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل
السقوط ثم في الصلوة التي تحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة بعينها حيث لا تشبه الحسن لغيره
ثم في الزكاة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره فالصلوة حسنة لعينها
لكونها تعظيما للباري وشكر المنعم وعبادة لمن يستحقها لا تعالى حسنها بواسطة استحقاق المعبود ولذا لا
يحسن لغيره لان تحول هذا لا بها في الحسن لعينها بل هو كون الايمان بالله حسن لعينه بخلاف غيره
والكفر بالله قبيح لعينه وبالجبت والطاغوت حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التي ورد بها
الامر الا ان منها ما الحسن لذاتها الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة المامور بهما ومنها ما الحسن لغيره
بان يكون المقصود الاصلي بالامر ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم
والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وخصوص ذلك انه حسن بالغير الا انه لا اعتبار لحسن ذلك الغير
حتى انه في حكم العدم فصار كل منها كانه حسن بلا واسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فههنا
مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى ذواتها بل بواسطة امور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر
والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لا اعتبار لهذه الوسائط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال
التي ورد الامر بها اما الاول فلان الزكوة في نفسها تنقيص للمال وانما تحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير
والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم وانما الحسن بواسطة قهر النفس الامارة بالسوء التي
هي اعدى اعداء الانسان لحملها على ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع المسافة الى امكنة
مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما تحسن بواسطة زيارة البيت الشريف



الشريف المكرم بتكريم الله اياه واضافته اليه ففيه تعظيم له واما الثاني فلان الفقير والبيت وان كانا يستحقان
الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان مثل العبادة اعني الزكوة والحج اذ العبادة حق الله
خاصة والاحسن ان يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد والبيت لا يستحق
الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كساير البيوت والنفس وان كانت بحسب الطبع مائلة الى الشر الا انها الى المعاصي اقبل
والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلي لها فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا
المعنى لا تحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار فصار كل من الصوم والزكوة
والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وهو تعالى ان هذه الوسائط لم تعتبر لانه لا دخل
فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسائط هي دفع حاجة الفقير وقهر النفس وتعظيم
البيت وهي باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة
وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فلا يكون وسائط حسنها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة
وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة
ليست كذلك ولهذا صرح المص بان الوسائط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا اختفاء في انها ليست نفس الزكوة
والحج والصوم وفي عبارة فخر الاسلام ان الواسطة هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح
به المص قوله يرد عليه قد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلثة وان كان لغيرها
بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها
فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا لمجرد كونه مامورا به كما هو راي الاشعري
واما المص فقد اجاب بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها مامورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة
في نفسها وان لم ندرك جهة حسنها بناء على ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما امر به
الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله وامتثال امره حسن لذاته فيحسن الاتيان
بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمامور به وعند الاشعري لا حسن لذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم
بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا
بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة واخواتها ويشترط في حسن هذا
النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم
حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه ومما ذكرنا من
قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول والا فالاتيان بالمامور به ايضا
حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان
يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمامور به والاول يثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن
لذاته ولغيره في شيء واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمامور به ولغيره باعتبار كونه شرطا
للصلاة فان قيل المامور به في الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ فعل العبد انما هو مامور بايقاع

المفعول واحداثه في معنى الاتيان بالمامور به والاتيان هو نفس المامور به قلنا قد سبق ان هنا معنى مصدريا
ومعنى حاصلا بالمصدر فالاول هو الايقاع والثاني هو الهيئة المسماة فاراد بالمامور الحاصل بالمصدر كالحركة
بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان به ايقاعه واحداثه فان قيل فحينئذ لا يكون الحسن هو المامور به مع ان الكلام فيه قلنا
المامور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المامور به فان قيل كل من الزكاة والصوم والحج عبادة مخصوصة
والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكر من التكلفات قلنا كونه عبادة
مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك اذ ليست جزءا لمفهوم شيء
منها بخلاف الصلوة قوله يقتضي كونه عدلا واحسانا لا نزاع للاشعري في كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع
وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا قوله فالامر بالزكاة وامثالها دال على حسنها لمعنى في نفسها ولقائل
ان يقول لا نم انه امر مطلق بل العقل قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه قوله فذلك الغير اما منفصل عبارة
فخر الاسلام فضرب منه ما هو حسن لغيره وذلك الغير قايم بنفسه مقصود لا يتادى بالذي قبله بحال اي بالمامور به الحسن
لغيره وضرب منه ما هو حسن لمعنى في غيره لكنه اي ذلك الغير يتادى بنفس المامور به والمراد بالقيام بنفسه ان لا يتادى
بالاتيان بالمامور به بل يفتقر الى اتيان على حدة وكلامه في كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظاهر ان ليس المراد بالقايم
بنفسه ما لا يفتقر في التحيز الى الاشارة التبعية للغير كالجواهر لان مثل اداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه وكان
حق العبارة ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قايم بهذا المامور به تنبيها على ان المراد بالقايم
بنفسه وبالمامور به المنفصل عنه وغير المنفصل قوله فلا احتاج اي الوضوء في كونه وسيلة للصلوة الى النية لان الصلوة
انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه
لا ذاته قوله كالجهاد فانه حسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة حسن بواسطة الغير الذي هو قضاء
حق الميت فالغيران امران حسنان حاصلان بنفس المامور به اعني الجهاد والصلاة لا ينفصلان عنهما و
عبارة فخر الاسلام انما صار حسنا لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة
ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام الميت مما يتادى بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة وان
لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي ان يبين عدم الانفصال بمعنى تاديه بنفس المامور به
وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال التغاير والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة
بالغير قوله وما كان المقصود يعني ان المامور به الحسن لغيره لا اشكال انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان
مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعي فلا شبهة له بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج
كالجهاد واعلاء كلمة الله فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه
بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكاة والصوم والحج قلت لانه لا جهة هنا لارتفاع الوسائط وجعلها
في حكم العدم بخلاف ثمه وقد يقال لان الواسطة هنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد
عرفت ما فيه قوله والامر المطلق عبارة فخر الاسلام ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب
الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به وكذلك كونه عبادة تقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب



الضرب الثاني بدليل فحمل المص القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الاول منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وغفل
عن قوله ويحتمل الضرب الثاني الى قوله ويعرف عنه ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط او يشبه الحسن
لغيره من الحسن لمعنى في نفسه كالصلاة والزكاة ونحوهما ودل الدليل على كونه حسنا لغيره ولا يخفى ان استدلاله الثاني وهو ان
كون المامور به بمطلق الامر عبادة يوجب في كل لا يدل الا على كونه حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتماله سقوط التكليف
به ولهذا صرح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه الا ان المذكور في سائر الكتب ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى
في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكر في شرح اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول من القسم
الاول هو ما حسن لعينه وضعا لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة ونحوها والمراد بالضرب الثاني
ما يقابل القسم الاول اعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره ومثل هذا في غير هذه كلام فخر الاسلام قوله والفرق بينهما هو
ان المقتضي متقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متأخر
بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمامور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا ما يقال ان حسن
المامور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعري من موجباته قوله ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة معناه انه لم يؤمر
باقامة الجمعة عينا بل له ان يختار منها وبين الظهر فاذا ادى احدهما ارتفع الآخر قوله فصل ذكر فخر الاسلام ان
من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهو القدرة
التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة موقوف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب
الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة وتفاريعها ولا يخفى ان تنويع تعلق الامر ان جعله من
اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام الحسن لذاته فلهذا اورد المص تلك المباحث فصلا على حدة وذكر
ان التكليف بما لا يطاق اي لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشيء استدعاء حصوله واستدعاء
حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين الثاني انه مما اخبر الله تعالى بعدم
وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج ولما اخبر الله تعالى بعدم
لا يجوز ان يقع والا لزم امكان كذبه وهو محال لان الحق محال فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالاية على عدم الجواز
والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع ولم يثبت تصريح الاشعري بتكليف ما لا يطاق الا انه نسب اليه لاصلين
احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجيء
والتكليف قبل الفعل لامتناع استدعاء الفعل بعد وجوده اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع
قوله وهو غير واقع ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق والاجماع منعقد على
عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان
يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا
للاشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار وانما محل
النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق ام لا فعند الجمهور
هو مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده ولا معنى للتاثير

العبد في افعاله الامنا علما ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو مح لاستلزامه المح
وهو انقلاب علم الله جهلا او وقوع الكذب في اخباره فايمان ابي جهل مح وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق
واقع واجيب بان علم الله تع بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان اي كونه مقدورا لابي جهل ومختارا له بمعنى صحة
تعلق قدرته بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تع لا يخلقه عقيب قصده ولا ينافي الامكان بذلك لان البقاء
على الامكان الذاتي غير مفيد لانه غير محل النزاع وقوله العلم تبع للمعلوم لا حاجة اليه في الجواب لا انه دفع لما
عسى ان يقال ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تع متعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا
شيء من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور وللقائل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا تعلق به الا بعد
وقوعه فان الله تع عالم في الازل بكل شيء انه يكون او لا يكون وح يلزم الوجوب او الامتناع ولا ناصر للمحقق
بان مع كونه علما تابعا للمعلوم ان المطابقة تعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا وعدم
وقوع ويكفي في الجواب ان الوجوب والامتناع بواسطة علم الله تع او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور
للعبد لان الله تع يعلم انه يؤمن او لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه وكذا في الاخبار
وقد يقال في تقرير دليل الاشعري ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي صلعم في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته
انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في انه لا يصدقه وهو مح فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وما
ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك ولا المخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده هو
مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه قوله وعند اي لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما
لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري لكان جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري ان العبد مجبور
في افعاله لا تاثير لقدرته اصلا وهو باطل بالاجماع اذ الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم قوله ثم عندنا لعمي ان
عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبني على الوجب على الله تع ما هو اصلح للعباد ولا اخفى في ان عدم تكليف ما لا
اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقونه
اصلا فيلزم الترك بالضرورة ويستحق العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو
قبيح لا يجوز صدوره عن الله تع وللقائل ان يقول ليس معنى الوجوب على الله تع استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم
جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف
ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه يتركه تفضلا واحسانا
قلنا فح لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع قوله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فان قيل نفس الوجوب
لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف يتحقق نفس الوجوب عن القدرة اجيب
بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك بل يتوقف من ان نفس وجوب
الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو
لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكاليف الا يرى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا
الزكوة قبل الحول الثاني ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه و



واحدا انه عند تعلق الارادة به والا فالكلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عند وروده الامر وعند تحقق سبب الوجوب
قبل المباشرة لان المذهب عندنا ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه قوله لانه قد يتمكن اي قد يوجد نفس الوجوب بدون قدرة
الاداء فح لا يحتاج الى القدرة التي هي مناط الاحتياج اليها هو الاداء وعند مصادرة على المطلوب اولئن المحتاج الا ان المحتاج
الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب من غير حرج غالبا فقيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة
نادرا او بدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب وفرق بين الغالب والكثير بان كل ما ليس
بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير
والثالث نادر قوله وهي اي القدرة الممكنة شرط لوجوب شرط اداء كل واجب فضلا من الله تع لان القدرة التي يتمتع
التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والالات قبل الفعل يكون فضلا
من الله تع ومنة قوله فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عم كاف للقضاء ولم
يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود
وزوال عمى الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر في هذه الصور قوله كما في مسئلة
الحلف بمس السماء هذا خلاف بين القوم لانه قد يمتنع امكان اعادة الزمان الماضي ولو سلم فحق الحلوف عليه
مع اذ باعادة الزمان الماضي لا يعيد الفعل ثم يوجد من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون
ان يفعله قوله واما القدرة الحقيقية قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة
المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كان متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون
قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة الى جملة ما يتوقف عليه كما مر في فصل الحسن والقبح فلهذا قال ان
القدرة التي شرط تقدمها على وجوب اداء العبادات هي سلامة الالات والاسباب لا القدرة المؤثرة المستجمعة
لجميع شرائط التاثير فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقوة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فان
ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا ثم معارض بان الفعل عند جميع شرائط التاثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف
بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة
ويلزم ان لا يعصي بترك المامور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان
المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة
تعلق قدرته وارادته به وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق
قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف
الا بالمحال لان في الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل قوله او نقول جواب ثالث عن
دليل زفر حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء المسافر والمريض
مع عدم وجوب الاداء قوله ولا يشترط الحنث ان يكون جوابا آخر عن دليل زفر وان يكون ابتداء الكلام بمعنى ان القضاء
انما يجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المشترط حصوله من القدرة وبقاؤها هو
حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فيستغني عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء

مثل القدرة لكان القضاء انما يجب بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو الحق ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان مثل هذا ليس ابتداء تكليف
بل بقاء التكليف الاول على ما هو الحق من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء
بانه يلزمه في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك الا لظهور اثره في الخلف كما
في الجزء الاخير من الوقت اذا لا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك اعتبر لظهور اثره في المواخذة في الاخرة كالميت تبقى عليه الواجبات في حق
بقاء الاثم والمواخذة مع ان الموت يعجز كلي يسقط معه الفعل قطعا ومن ههنا قيل لا فرق بين القضاء والاداء في ان كلا منهما ان
كان مطلوبا لنفس الفعل لا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا لامر اخر كظهور اثره يتوهم القدرة في النفس الاخير تبقى الوجوب
بتوهم امتداد الوقت ليظهر اثره في المواخذة وكذا الصلوة بعد فوات القدرة تبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة قوله لان الزاد والراحلة
دليل على انها من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما لبقاء الوجوب للحج ثم الظاهر انهما من قبيل الالات التي هي وسائط حصول المطلوب
فجعلهما من القدرة الممكنة لا يناقض تفسيرها بسلامة الالات والاسباب على ما زعم المص قوله والقدرة الميسرة ما توجب اليسر على
الاداء اي يسر قدرة العبد على اداء الواجب والاظهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة وهي كرامة
من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها اشق على النفس عند العامة
وذلك كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير به ايسر حيث لا ينتقص به اصل المال وانما تفوت بعض النماء
ثم القدرة الممكنة لما كانت شرط التمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلية فلم يشترط بقاؤها لبقاء
الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرط البقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف
الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة
العسر فاثر فيه القدرة الميسرة واوجبت صفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان علة العلة مما لا يمكن بقاء الحكم
بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا اشترط
بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور
بدون اليسر قوله فلا يجب يعني بعد ما تمكن بان يملك المال الى تمام الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قبل فرع صورة الاستهلاك بان
ينفق المال في حاجته او يلقيه في البحر قد انتفت القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة
انما كان نظرا للمالك وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر فلم يسقط الوجوب عنه او نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا
زجرا على المتعدي ورد الما قصده من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ولطالبا الضرر قوله وفي هذا الكلام ما فيه يعني ان التمكن من
اداء الزكوة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك قدرة المواساة فيكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعا الى القدرة
الممكنة على انه فسر القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والالات والنصاب ليس منهما وهذا الايراد على كلام القوم لانهم جعلوا النماء
من القدرة الممكنة بل هو من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء الا من شرائط اليسر
بناء على انه لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان اداء الاربعين المائتين واداء الدرهم من الاربعين ايسر من اداء الخمسة
من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فما بقي من النصاب عند
هلاك البعض لان الوجوب في واجب لا يتكرر فلا يشترط دوامه شرط فان قيل ينبغي ان لا تسقط الزكوة بهلاك كل
جميع النصاب قلنا انما سقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط

يعني اداء الزكوة بعد الحول ولم يلاد
حتى هلك المال ثم يبقى الوجوب
لعدم بقاء القدرة الميسرة
خلافا للشافعي لان عنده يجب واما
اذ لم يتمكن صح

يعني اداء الزكوة معنى قوله
ونسبة ربع العشر الى كل المقادير
سواء بل ربما يكون اداء الدرهم
من الاربعين صح



الميسرة

لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل يتبع ما يبقى بالبعض وهذا تفريع ما قيل ان تفريع قوله فلا تجب الزكوة في هلاك النصاب
على قول ولا يشترط بقاء القدرة لبقاء الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والاولى ان يجعل للتفريع قوله لا صدقة الا عن
ظهر غني اي الا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب وكناية عن القوة اذ المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه
اعتماده واليه استناده وقد يستدل به على اشتراط الغنى لا على اهلية وجوب الزكوة فانه لا يشترط الوجود او
لا يكون اما نوع الصدقة عن الفقير فانه بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء للفقير ولا يتحقق الا من اهل الاغناء الا بالغني كما يتحقق تمليك
للتمليك الا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر في الزكوة ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال بدفع حاجة الفقير
وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي فلا بد من الاثر وجعل الحديث دليلا على انه لا يجب الا ان يكون الغني وقد
يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء الصدقة لا يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على
شدائد الفقر والجزع على ما يدفع حاجته فلا يترتب على الصدقة الا ما هو من الغنى الشرعي الذي لا يؤدي الى الجزع المذموم
في الاعم الاغلب فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام افضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا
الحديث نفيا للوجوب فظاهر اذ لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الا على الغني وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع
اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال احمزها وان جعلته نفيا للفضيلة وهو الظاهر الملائم لقوله عليه السلام خير
الصدقة ما كان عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغني على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر ويجزع على
الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتأييد ووقوع اليقين والصبر على شدة الحاجة وايثار من اهل الفقر على
مراده ولو كان به خصاصة وهو ان المراد الغني غنى القلب حتى يصبر على فقره ويثبت عن التكفف ان كان فقيرا او لا
له تعلق وقلب تصدق بحيث تفضي الى بطالة الطمع والاستكثار ان كان غنيا وعلى هذا لا يبقى التنكير المذكور قوله ولا
حد له اي للغنى لانه يكثر المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغني
من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين يعني من له ادنى شيء قوله لدلالة النص يعني ان النص
الحامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة ودليل التخيير
خلاف التخيير صورة فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه
دليل التاكيد وانه لا بد من الاداء البتة قوله لان فيه اي كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر يبطل اداء الصوم لان
هذا العجز لا يتحقق الا في اخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتيب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان
المراد به العجز في الحال مع احتمال ان يحصل القدرة في الاستقبال قوله حتى ان تحقق القدرة اراد بها ملك الرقبة او ثمنها لا
القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التاثير لانه لا يكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق قوله الا ان
المال غاد ورائح يعني بهذا خرج الجواب عن الاشكال الاخير وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال اخر
قبل الاداء ولا يعود في الزكوة فيكون دون الزكوة قوله واعلم اعترض على قولهم يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء
الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا اولا بانه يؤدي الى ان يفوت اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال فاثبتا بان الاثم انما يلزم من
عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الاخر وهو البقاء فان حصل
القدرة الميسرة يستدعي بقاؤها يسر اخر والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال والمحذور في ذلك لانه ما فوت

يبقى

لا

بلا الجنس على احدهما والابدال ... ملكا وبدا ... حق الشفيع ان تعين محلا للدفع اليه ولصاحب المال الخيار
اي في اختيار محل الاداء الحاصل جنس هذا المحل ليؤدي من محل آخر فلا يفض ... ان يمنع المشتري الدار عن
الشفيع حتى صار ظرفا او منع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى
هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان منع انقلاب البسر الى التمر انه وجب بطريق الجابر القليل من الكثير يسرا او سهولة
فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نقل اليسر يصير عسرا فانه يصح
عقلا وانما يصير عسيرا او بالعكس قلنا ... قوله فصل في تقسيم المامور به باعتبار امر غير قائم به وهو
الوقت خلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه ولغيره فانه كان باعتبار حالة المامور به في نفسه
فلذا اجله فخر الاسلام في الدرجة الاولى وقال في هذا التقسيم لا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى اي لا بد من ذكر
هذا التقسيم وايراده عقيب التقسيم الذي في الدرجة الاولى ... الفصل اصل للاحكام الشرعية تبتني عليه دلالة
عامة القواعد الكلية والجزئية لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت وما يتعلق بكل من الاقسام ... الاحكام وذلك
معظم احكام الاسلام قوله مطلق وموقت المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير
ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت او لا يكون مشروعا كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون
كذلك وان كان واقعا في وقت لا محالة قوله اما المطلق فعلى التراخي اختلفوا في موجب الامر فذهب الكرخي الى ان حقه الفور
والحق انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة وعلماؤنا يعنون بالفور اتيان المامور به عقيب ورود الامر
وبالتراخي الاتيان به متأخرا عن ذلك الوقت ... المصطلح ... والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال
فالتراخي شيء اعم من الفور وغيره وذلك لانه لا يستدل بكون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت
الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي لضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر لكن يعارضه ان يقول
جاء للفور وللتراخي فلا يثبت التراخي الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور فرقوا بان الفور امر زائد فيحتاج الى القرينة بخلاف
التراخي فانه عدم اصلي فصار ما ذكره موافقا لما هو الحق من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور
ولا دلالة للامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة قوله او لا يكون كقضاء رمضان جعلوا صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء
رمضان من الموقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار والاظهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعليق
بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارات بالنذر والحنث ونحوه فلا توقيت
النهار الذي يصام فيه سببا لوجوبه قوله وقسم آخر ... التقسيم ان يقال الموقت اما ان يتضيق وقته او لا والثاني
اما ان يجعل فضلا كالصلوة واما ان ... اما ان يكون سببا كصوم رمضان او لا كصوم القضاء والاول
لا يجعل فضلا ... الوقت اما ان يكون سببا للوجوب ... للاداء او لا ... او سببا لا معيارا
وبالعكس كصوم القضاء قوله اما وقت الصلوة المؤقتة الصلوة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت
والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرف فيه فوقت الصلوة في مفهوم الاداء ظرفا
... وجوده وليس شرطا للمؤدى لان الخلل ... بخلاف الوقت ... الاداء والقضاء ... فان ... ظرفية الوقت
للمؤدى يستلزم شرطيته للاداء ولا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلا نسلم انه لزوم بيّن حتى يستغني عن ذكره ... الفقه وبيان



بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته والوقت سبب لوجوبها ... الى لزوم
تكليف ... مرتبطا حتى كان الموجب في الحقيقة ... تيسيرا من الله على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك
بالشراء ... متراد ... في الاوقات والعبادة تتكرر فاقيم المحل مقام الفاعل والمتقدمون على ان السبب نعم الله والافعال
العبادات بحسب اختلاف نعم الله واستدل على سببية الوقت بستة اوجه كل منها امارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال
الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد بتكثر الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة علي رضي وجود حاتم و...
مناقب ... لان كثرة الامارات تفيد القطع اذا بلغت حد التواتر وذلك انما يكون في المحسوسات من المسموعات
وغيرها كالاخبار في باب شجاعة علي وسماحة حاتم قوله ولتغيرها اي تغير الصلوة بتغير الوقت حيث تصح في وقته
الكامل ... اوقات مخصوصة وتفسد في غير وقته والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب ... ان يكون
باختلاف الاداء والشرط الا انه لا يترجح ... كونه امارة السببية نعم يرد عليه ان التغير ... الاداء والمدعى سببية
نفس الوجوب قوله ولتجدد الوجوب بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشيء مع الشيء اما ان يكون للدوار علة للمدار
قوله فان التقدم على الشرط صحيح ... ان بطلان تقدم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل على سببيته لجواز
ان يكون شرطا وتقدم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع ... بصحة تقديم الزكوة على الحول الذي هو شرط الوجوب
وفيه نظر لان بطلان تقدم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وجواز الزكوة قبل الحول ليس بشرط الوجوب
ولا الاداء بل لوجوب الاداء ولا تصور تقديمه ... وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقدم الاداء
باعتبار شرطيته لا باعتبار سببيته لنفس الوجوب على ما هو المدعى ... ان بطلان تقديم الشيء على شرطه اظهر من بطلان
تقدمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقدم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية ...
الا ان الامارة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة قوله وهو سبب لنفس
الوجوب يريد ان يبين ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ولكل منهما سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو
الايجاب القديم وسببه الظاهري الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ
الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته الجامعة لجميع
شرائط التاثير ... لا يكون الا مع الفعل بالزمان ... قول فخر الاسلام والغزالي ... كون الوجوب جبرا من الله
... بالايجاب لا بالخطاب ... الاستطاعة مقارنة للفعل ... قبل الفعل ... الوجوب ... لا اختيار فيه
... وجوب الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فتعين ان يكون قبل الفعل وقد صرح بذلك
في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب للوجوب موجب ... لا حقيقة القدرة ... لم يشترط القدرة سابقة على الفعل
لان ما قبله نفس الوجوب ... ووجوب الاداء ... لا حقيقة القدرة المستحقة ... الاداء ... فلو كانت
الاستطاعة مع الفعل قوله والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم يرجع
الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل فههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا ...
لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء ... الاتيان بالفعل اعم من الاداء والقضاء والاداء
فاذا تحقق السبب وجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت ما ...

اوعقل من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتاخر الى زمان ارتفاع المانع وح افترقوا ثلث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل
في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النايم
والحايض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النايم والحايض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع اللزوم م
على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم ويطلق اللزوم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق لولا المانع وتسميه وجوبا بدون وجوب
الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ
المحقق ابا المعين جعل الفرق والقول به ادعاء ان اسم الوجوب غنية عن البيان فان الصوم مثلا هو الامساك عن قضاء الشهوتين
نهارا لله تع والامساك فعل العبد اذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصايم فاعلا فعلين الامساك والاداء الامساك وكلا
لها فاعل لا الاولات رب كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والاخر اداء ومثل هذا بدعة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير
وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب اهل الاعتزال من شياطين الكرامية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست عبارة
عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها يتقاربها فالسبب يوجب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها والامر يطلب وصول الحركات
والسكنات التي يحصل تلك المعاني بها او معها فيكون التحرك والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من
عليه الوقت وهو نايم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجبه في الوقت لولا النوم بشرايط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبي
والكفر وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا باختيار الوقت تخفيفا ومرحمة فان اختار
الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخره الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدها واطلق الواجب المالي فان الواجب هو المال
والاداء فعل في ذلك المال يجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في بيت الصبي مال معين واما الذاهبون
الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال
الذمة بوجوب الفعل الزمني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا يشكل
[illegible] ولكن لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي اصل الوجوب لزوم
مال متصور في الذمة ووجوب الاداء اخراج من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال اخر
من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كان ذلك المال الواجب في الذمة معنى قولهم الديون تقضى
بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل من كلامه والظاهر ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الزمني والصبي
او المال المتصور مجرد عبارة اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب للزوم ان يكون غافلا كالنايم ولا التصور في الجملة
اذ لا معنى لاشتغال ذمته والمراد لزوم الاخراج وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او
مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر
هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء
وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء فالوجوب في كلامه
صفة لشيء اخر ثم لا وجه افتراقهما في المعنى انما يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلوة النايم والناسي وصوم
المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل
من هو لا يتحقق لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه فانه

99

فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اريد
بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنايم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل
الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع وبدونها
كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد لزوم وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء
قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتحقق وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص
بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكان بينهما فرقا يتحقق التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال
قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا
يلزمه الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب
الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا قوله ولا اداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل فينبغي ان لا يكون صوم المريض
والمسافر اداء للواجب ولا اتيانا بالمامور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الراي
الاصح من ان الواجب احد الاشياء لا على التعيين قوله ولا بد للقضاء من وجوب لا اصل لانه اتيان بمثل المامور به الا انه يكفي
الوجوب على ما مر وبعضهم على ان القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المراد يكون نفس الفعل فيما تركه وبتقرر
الى العذر يعني سلامة الاسباب والالات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة في مثل النايم يتحقق
وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام في شرح المبسوط حدوث
قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل لكون السبب هو غير الخطاب وقوله لانه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو
الوقت يعني ان السببية منحصرة في الوقت والخطاب اما لانه لا بد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية واما لانعقاد الاجماع
على ان السبب هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب وللقائل ان يمنع عدم الخطاب
وانما يلزم لو قلنا انه مخاطب بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض
مخاطب بان يصوم في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب المخير والتحقيق انهم لم يجوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب
الفعل حالة الوجود حتى قال الامام السرخسي ان من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المامور من الاداء الا انه لا
يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي عم كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد بعده و
يلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وهو يصرح بذلك كالمريض نحو اشتغال المشركين اذا ابرأ قال الله تع فاذا
اطمأننتم فاقيموا الصلوة اي اذا امنتم من الخوف فصلوا ايماء قوله فان المراد بالسبب الداعي لا الموجب المؤثر في حصول
الشيء حتى يمتنع صلاحية الوقت للسببية قوله حتى لو كان السبب اي اثره ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه
ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يدعو اليه السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب لزوم
الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما يقال ان الواجب لما كان الفعل بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع
نفس الوجوب لا وجوب الاداء قوله ثم اذا كان الوقت لا يفضل فان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق
الوقت حتى يقع الاداء في اي جزء من اجزاء الوقت وقوعه على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يوافق نية الفرض والاداء
ولا يعصى بالتاخير من اول الوقت واما السبب فقبل الوقت ان اخر الفرض عن وقته على ما سيأتي والا فالبعض اذ لو كان هو الكل

ان اخرج

لا يجوزه

لزم تعلق المسبب على السبب ووجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهو ظاهر وان وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة ان الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثاني ثم ذكر البعض ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما وجبت على من صار اهلا للصلوة في آخر الوقت بعد مضي اوله واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع التقدم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف فان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب واذا لم يتعين الاول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا حاجة للعدول عن القريب الى البعيد المنقضي فان قيل المسبب هنا نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلنا نعم الا ان الوجوب يفضي الى الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا ينتقل السببية الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يكون السبب هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل وايضا فيه جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال والا فلا سببية له حتى ينتقل عنه واما ما كان فلا انتقال قلنا لا نم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفي عنه تقرر السببية وهو الابتناء في الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما يقال لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان لا يتحقق الوجوب على من لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساد بين **قوله** وهو هنا اي في صلوة العصر الآن غروب الشمس اي قبل فراغه منها على ما صرح به فخر الاسلام ليتحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فسادا **قوله** قلنا لما كان الوقت كله ليست في موضع اذ لا معنى لسببية الاول للثاني وعبارة فخر الاسلام ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي يعرض على ما وجب بسبب كامل كما في الفجر او ناقص كما في العصر ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف حيث صرح باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتدأه في وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه مع الاتيان ان ليس في وسع العبد ان يقع فراغه عن الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت واما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا بخروج وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه على ما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من ان المؤتى به اذا شرع في الوقت في الظهر او العصر او المغرب او العشاء واتم بعد خروج الوقت كان الكل اداء لا قضاء ونظر فيه ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر بلا اشكال وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر او بان في طلوع الفجر خروجا الى الكراهة وفي الغروب خروجا عنها واما جواب المصنف فيه نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعرض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر على ما مر فعند الاتيان بالعزيمة اعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشايخ الى ان السبب

قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي

100

هو سببه الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي يلاقيه ويحل الادائه وعلى هذا لا يرد اصل السؤال في العصر المنزل لان الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص **قوله** ولهم لو ادى لسبب كل الوقت في حق القضاء اذ في حق الاداء السبب هو الجزء المتصل واختلفوا اذ لو كان السبب في حق الاداء ايضا جميع الوقت لما ثبت الوجوب في الوقت ولم يأثم بالترك **قوله** وجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر التي فاتت بان يقع شيء منه في وقت الكراهة فان قيل السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز ذلك قلنا لما صار دينا في الذمة يجب بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها بالكفرة واذا مضى خاليا عن الفعل زالت تلك الجهة وبقيت سببيته فلان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا اجب القضاء كاملا على من صار اهلا في آخر الوقت كذا ذكره الامام السرخسي رحمه الله وقد يجاب بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد **قوله** ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت وهو ما في التضييق على الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت اذ يأثم بالتأخير عن ذلك الوقت لا يقال فالمؤدي في اول الوقت لا يكون آتيا بالاداء الواجب والمامور به لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب على ما مر **قوله** ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب ويسمى الواجب الموسع ان لا يتعين اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية او قصدا بان ينوي ذلك وهذا ايعلم بطريق الاولى وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشارع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلا اي الخيار فعل فيه رفق وليس قوله بعيين جزء لانه رعاية التيسير في الاداء بل له الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي الصلوة في اي جزء يريد فيتعين ذلك الفعل ذلك الجزء وهذا الفعل كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا او نصا بل يختار ايها شاء فيفعله فيتعين هو الواجب بالنسبة اليه وفي هذا اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت ويتعين بفعله وفي المخير هو احد الامور ويتعين بفعله لا كما يقال في الموسع يجب في اول الوقت وفي الآخر قضاء او يجب في الآخر وفي الاول نفل يسقط القضاء وفي المخير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد او الواجب بالنسبة الى كل احد شيء آخر وهو ما يفعله او الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالآخر **قوله** لان اي الصوم قدر بالوقت اي يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرف به اي علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار واما التوريق به بمعنى دخول في توريق الصوم على ما ذهب اليه المص فلا دخل له في المعيارية الا انكر **قوله** ومثل هذا الكلام للتعليل اي الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلوحها لذلك بخلاف قولنا الذي في الدار رجل عالم على ان الاظهران من هنا شرطية فيكون على السببية آكد **قوله** ولهذا يضيف الصوم الى الشهر كقولنا صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الكامل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص الا ان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب الذي هو وجود شرعي ويفضي الى الوجود لطي مقامه **قوله** ولهذا الاداء فيه يعني ان السبب اما الوقت واما الخطاب لاجماع او العموم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقض كالصلوة في اوقاتها فيتعلق كل بسبب ولان الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب الامام شمس

ثم يجيء لان منافاة الليل لا ينافي سببيته لا ينافيه الصوم

الاية السرخسي رحمه الله الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم لليوم الا ان
السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الصباح
وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا لا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل السبب
كما اذا نوى قبل غروب الشمس في ليلة الشك لا يقتضي جوازا للاداء فيه لكن لا يسلم في آخر الوقت وايضا قوله عم صوموا لرؤيته
يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا حاجة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول
من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعها الا انها امارات تغلب بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا قوله الا ان
وجوبه لا الاداء اطلق على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه لما رخص ولان وجوبه لا الاداء [illegible]
عنه فصار رمضان في حقه اي في حق المسافر لا في حق اداء وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا في حق ادائه لانه في حق
نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان قوله وفي النفل روايتان روى ابن سماعة انه يقع عن
الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى
رواية ابن سماعة وفي نية النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض عن
فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل كيف جاز ترك الدليل الثاني لا الاول قلنا
لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنيته صريح النفل او واجب آخر قوله وهذا الكلام
يشير الى ان الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذي يخاف منه ازدياد المرض
فهو كالمسافر في الخلاف على ما يشعر به كلام شمس الائمة في المبسوط من ان قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض
سهو او مؤول بالمريض الذي يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض قوله وقال زفر عطف على قوله يقع عما نوى وسوق
وهذا ابتداء تفريع آخر على تعين الوقت في الصوم ومحل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم يحضره النية
فعند زفر يكون صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان كان دينا باعتبار ذاته [illegible]
الجاني لكنه اخذ حكم العين المتحقق باعتبار الوجود فعلى اي وصف وجد يقع عن المامور به كرد الوديعة والغصب
وهذا كما اذا استاجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او اداء ما
وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان المستحق في الاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الاجير
وكما اذا وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكاة فانه يخرج عن العهدة فان قيل ايتاء ما [illegible] الى الفقير بنية
الزكاة لا يصح عند زفر فكيف يصح بلا نية قلنا المراد الهبة متفرقة او الفقير المديون والكلام [illegible] والجواب ان تعين
الوقت للصوم لا يجوز ان يكون استحقاقا لمنافع العبد واسقاطا له لانه يكون جبرا لعدم اختيار العبد حينئذ
فلا يصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تع ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره
فان قيل فما معنى تعين الشرع امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه يتعين امساكه الذي يكون قربة
لان يكون صوم رمضان لا صوما آخر لا ان يكون موصوفا بوصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون القصد فان قيل
فاذا كانت المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لا يجوز صرفها الى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت
كما في الليل مع القطع بانه لا استحقاق فيه اصلا فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك اختياري [illegible]



معنى الكلام واما هبة النصاب فانما جازت زكوة من جهة انها عبادة تصلح ان يكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المبتغى
بها وجه الله لا عوض من الفقير وذكر الامام السرخسي رحمه الله ان معنى القصد حصل باختيار المحل ومعنى القربة بحاجة المحل
لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع قوله وقال الشافعي رحمه الله لما كانت منافع العبد على ملكه [illegible]
تعين سبحانه للشرع على العبد لزم تعيين نية الفرض لئلا يلزم بطلان وصف العبادة بان يكون [illegible] على قصد القربة للعبادة
المفروضة شاء العبد او ابى وتحقيق ذلك ان وصف العبادة [illegible] الفعل قربة من
النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر وتعيين المحل لا يكفي للتعيين لانه ينفي الجبر واثبات القصد ولهذا
[illegible] فرض الحج بدون التعيين فانما ثبت على خلاف القياس فحكي هذا الاتباع في فرض الصوم بنية التطوع او واجب آخر
او مطلق النية وليس في الصحيح المقيم والجواب انا نمنع وجوب التعيين لان الاثم انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق
في المتعين تعيين كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو للاحضار وطلب الاقبال فكذا هنا لما لم يشرع
في الوقت الا الصوم الفرض ونويت مطلق الصوم تعين هو لاتحاد محل الحصول فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية
لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطاء في الوصف بان ينوي النفل او واجبا آخر كما لا [illegible] زيد باسم عمرو قلنا لما نوى الاصل والوصف
والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقي
اطلاق اصل الصوم فان قلت الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف لم يوجد ههنا سوى النفل
فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل صوم الاصل والوصف وان تغايرا [illegible] فهما
واحد في الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب
الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض ههنا ثم [illegible] اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى
انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفي الشيء الذي هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم فان قلت نية النفل اعراض
عن الفرض لما بينهما من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها
وفي الجواب عن اصل استدلاله بانا لا نم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تع فان الفرض اسم لما الزمنا
الله تع اياه وثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تع وذلك بالنية بان
يقصد بقلبه توجيه فعله الى الله تع وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون
بفعل العبد بل بوجوب الالزام من الله تع فنية النفل او واجب آخر لا تسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر لا اثر لها لان اللازم
ليس بلازم كالمولود الذي [illegible] وان ظن الناس انه ليس [illegible] قوله
فيفسد الكل لعدم التجزي لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزي لانا نقول الصحة وجود يفتقر الى صحة جميع الاجزاء والفساد
وايضا ترجيح الفساد في باب العبادات احوط قوله والنية المعترضة يعني ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء
متعسر وحرج فلا بد من التقدم عليه بان يعزم في الليل انه يمسك لله تع من الفجر الى الغروب ولا يبطل عليه عزمه على الترك
فيعتبر استدامته كالنية في اول الصلوة يجعل باقية الى آخرها واما النية المعترضة في خلال الصوم فلا تقبل التقدم على ما فيه
من الاشكالات لان الشيء انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة كالنية في خلال الصلاة لا تعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لا
نجعل النية المتاخرة متقدمة بل نجعل النية المعدومة في الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم محققة تقديرا كما

تقديرا

ان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم نجعله مقارنة تقديرا تقديرا او لا حكما وانه لما صح الصوم بالنية المنفصلة
عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط والمسارعة الى
الامساك فان قيل العدم المسبوق بالوجود يمكن ان نقدر تحققه بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يمنع طريان العدم على
النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يرجع عنه او لم يعزم على تركه واما المعدوم بالعدم الاصلي
فلا يمكن تقدير تحققه قلنا لما كان المقتضى يجعل الاثبات تقديرا فكذلك الآتي لا فرق بين الكون والعدم ولما جعل الاقتران ببعض الاجزاء
بمنزلة الاقتران بالكل بالنسبة من حيث كونه صوما جملة الامساكات في اليوم شيء واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما
واعطا للاكثر حكم الكل وكثير من الاحكام فجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول يفسد قبل
ان تعرض النية وبعد الكل ولا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت نية في الاكثر صارت
صوما والا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا باطل لان يكون ذلك البعض
في حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به في حكم الاقتران بالكل قوله والطاعة قاصرة في اول النهار لغفلة في اكثر الناس بناء
على عدم اعتياد الاكل فيه فترك الاكل والشرب فيه خارج مخرج العادة لا مشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى
قوله وفي التأخير ايضا ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التأخير مختصة بالبعض وفي بعض الاحيان
وبناء الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا انما سويناهما في اصل الحاجة لا في قدرها ولما كانت في موضعها
كالعام في مواضعه وضرورة التأخير ليست من النادر الذي لا يبنى عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة
الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التأخير لا تتحقق بما قبل نصف النهار قلنا نعم الا ان ما قبل نصف النهار يجري الكل الى خلف
وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل لا يقابله الاكثر في حكم العدم ولما كان المراد بنصف
النهار ههنا هو الضحوة الكبرى لان نصف النهار الصومي اعني من طلوع الفجر الى غروب الشمس وابتداء الزوال فهو نصف النهار باعتبار
طلوع الشمس الى غروبها فالمختار انه لو نوى قبيل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومي قوله
خلافا للشافعي رحمه الله المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك في الاول وفي
اكثر النهار ايضا وانه يكون صائما من اول اليوم فيثاب ثواب صوم الجميع كمن ادرك الامام في اول الركوع قوله ومن هذا
يعني لو نذر صوم رجب وصوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار له لا سبب
الا انه من جنس صوم رمضان في تعيين الوقت له فلذلك الصوم صح بنية مطلقة وبنية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور انما حصل
بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق
الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت قد قيدوا النذر في امثلة القسم الثالث بان يكون
مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا للصوم افتقر الى نية من الليل وهو مشعر بان المنذور
المعين ليس من القسم الثالث ولاختلاف الوقت فيه ليس بسبب والا السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثاني ايضا بل يكون
براسه فلا انحصار الاقسام في الاربعة قلت ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك
لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني في تعيين الوقت وقد بينوا حكمه اقتصروا في امثلة القسم الثالث والحكم على ما لا يكون له شبه بالقسم
الثاني فقيدوا النذر بالمطلق لان الوقت في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث معيار لا غير فكذلك لان النهار داخل في مفهوم
الصوم



الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف عليه الاداء في المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق
لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما مر من انه عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض
لكونه شرطا او غير شرط قوله واما النفل جواب سؤال تقديره ان عدم تعيين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية
من النهار فاجاب بان المشروع الاصلي في غير رمضان هو الصوم النفل كالفرض في رمضان فيكفي اقتران النية بالاكثر
وحقيقته ان الامساكات الغير المقرونة بالنية يكون موقوفا لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في
يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فانها من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من
مشروعات الوقت ومتعيناته انصرفت اليه والا فلا فصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات
قوله واما القسم الرابع من المؤقت فهو الحج فان وقته يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت
الصلوة ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وثمرتهما بالنسبة الى سني العمر وكذلك
ان وقته العمر وهو فاضل عن اداء الواجب حتى لو اتى به في العام الثالث كان اداء بالاتفاق لوقوعه في الوقت الا انه عند
ابي يوسف يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة ان لا يسع الا واحدا
من جنس واحد وعند محمد يجب موسعا يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش ادى وكان الشهر للحج من كل عام
صالحا للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فثبت الاشكال
فان قلت كلامه في المسئلة اشكال من وجهين الاول انه ما ضيق الواجب في العام الاول لحيث لم يجز تاخيره عنه على قول
ابي يوسف رحمه تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون في العام الثاني اداء وكذا ثبت التوسع وجاز التاخير على
قول محمد تعين ان وقته جميع العمر فكيف ياثم بالموت في العام الثاني قلت حكم ابو يوسف بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع الحكم
بالكلية فلهذا ياثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرفية والمعيارية على ما ان الاظهر
الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف والظرفية عند محمد قوله احترازا عن الفوت يعني ان التعيين انما ثبت بعارض
خوف الموت لا لانه امر اصلي فاثر التعيين انما يظهر في حرمة التاخير وحصول الاثم وعدم جواز النفل حينئذ قوله لكنه ليس بمعيار
لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت يعني ان كل واحد من الوقوف والطواف
والسعي والرمي لم يقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس ولما لم يقدر بالوقت
لم يكن الوقت معيارا فان قلت اي فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال
بعدم العلة على عدم المعلول ولا يخفى ان مسئلة صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من حيث انه شبيه بالمعيار فيه خلاف
فلذلك ذكره في مضمون الشرط لتكما ينبغي قوله فصل ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور في اصول
فخر الاسلام في بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه اهل لاداءها فكان اهلا للوجوب له وعليه
ولما لم يكن اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعة الله تعالى فكان الخطاب بها موضوعا عنه
عندنا والزم الايمان بالعمل بما كان اهلا للاداء ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان لانه راس اسباب
اهلية احكام نعيم الآخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى وقيل ان ترجمة الفصل على ما ذكر خطأ فان الصلوة غير صحيحة من
الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار هل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان وقد قال

ان ترجيحه هو ان حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط في التكليف
بوجوبه والاثم لا ثم حقق المسئلة في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للمناظرة قوله في حق المؤاخذة
في الاخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد في اللزوم والاداء واما
في حق وجوب الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين من اصحابنا ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي
وعند عامة مشايخ ديارنا وراء النهر لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط والمعتمد عليه القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام
وهو الحق عند المتأخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف
في انهم هل يعاقبون في الاخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد وكذا في الميزان وهو الموافق
لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف
هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب قوله لقوله تعالى ما سلككم في سقر
قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين الى آخر الآية دليل على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة في الاخرة على
ما هو المتفق وقد بينا ان محل الوفاق ليس هو المؤاخذة في الاخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالآية تمسك للقائلين
بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم نك من المعتقدين فرضية
الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل فان قيل التجريح في الآية لجواز ان يكونوا كاذبين في
اضافة العذاب الى ترك الصلوة والزكوة قلنا الاخبار على الله تكذيبهم على قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء ونحو
ذلك او يكون الاخبار من المرتدين الذين تركوا الصلوة حال ردتهم قلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو
كان كذبا لما كان في الآية فائدة وذكر التكذيب فما لو كان العقل مستقلا بكلامه كما في الآيات المذكورة
عام لا يختص بالمرتدين قوله واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية في حقهم فان العمومات الواردة في حق فرضية الصلوة دليل
على ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية قوله ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب يجب انه لنيل الثواب على تقدير
الاتيان به ولا يتحقق في العقاب على تقدير الترك فالحق ان الاصل في المامور به تحصيل شرائطه فالثواب والا فالعقاب
وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعني الايمان وايضا منقوض بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب
فان قيل الايمان راس الطاعات واساس العبادات فكيف يثبت شرطا وتبعا لوجوب الفروع الا ترى ان السيد اذا قال لعبده
ترقّ وحارب فلا يجب الطريقة بذلك قلنا ليس كذلك بل ثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لا انه يثبت في ضمن الامر
بالفروع قوله وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف جواب عن التمسك الثاني للفريق الاول يعني ان سقوط الخطاب
بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف بل للتحقيق معنى العقوبة باخراجهم من اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن تمسكهم الاول
ان المؤاخذة على ترك العبادة لا تستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا اذ لا نسلم المؤاخذة على ترك العبادة
بل هو عين النزاع وانما المؤاخذة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر قوله وصح ما مضى كانت بناء على الخطاب
ضعيف اذ الصحة انما تبتني على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند الشافعي انما هو لسقوط تعلق الخطاب
في حق المؤدى قوله لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان الآية يجيب الشافعي بحمله على من مات على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتدد
منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية وهي مسئلة حمل المطلق على المقيد قوله عندنا ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات



بالعقوبات والمعاملات عندنا خلافا للشافعي بل هو متفق عليه ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان
قوله والاستدلال الصحيح لا يقال انه خرج بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول هذا في السيئات ونزل الصوم
من الحسنات وقد يقال ان الكفر من الاعمال فيبطل بالقبول قوله فصل النهي هو القول القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترك
الفعل او طلب كف عن فعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم او في الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق
في الامر والنهي المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا
او مع قرينة دالة على ان القبح لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وفسر الشرعي بما يتوقف تحققه على الشرع والحسي بخلافه
واعترض بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع واجيب بان المستغني عن الشرع
هو نفس الفعل واما مع وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا يتوقف على شرائط ويترتب عليه احكام فلا يتحقق بدون
الشرع ورد بان المتوقف على الشرع هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك وفي الحسيات ايضا هو وصف كون الزنا او الشرب
معصية لا يتحقق الا بالشرع ففسر الحسي بما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع
بحيث لو انتفى بعضها لم يحكم الشارع بذلك الفعل ولم يحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل
الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب فشرعي والا فحسي
قوله فيقتضي القبح لعينه اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى الله عنه لا ان النهي يوجب قبحه
كما هو رأي الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه اي لذاته او لجزئه وبواسطة القرينة
يحمل على القبح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهي عن
الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه وقال الشافعي بالعكس وثمرة ذلك انه هل يترتب
عليه الاحكام ام لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للتملك وقد نهى عن ذلك
في بعض المواضع فهل يبقى في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك
او ارتفع ذلك الوضع فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل
الشرعي المنهي عنه ان دل دليل على انه قبيح لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان
وصفا فهو فاسد عند ابي حنيفة لا باطل وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الاحكام
وعند ابي حنيفة صحيح باصله لكنه فاسد بوصفه لعموم الدليل على ان القبح لوصفه قوله قلنا حقيقة النهي اصل هذا الدليل ما قال
محمد في باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لا يقع ان النبي عليه السلام نهى عن صوم يوم النحر والنهي عما لا يتكون لغو والنهي
من ان يقال للاعمى لا تبصر وللآدمي لا تطر وتحقيقه ان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه
لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عن الفعل فيثاب باستناعه بخلاف النسخ
فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس ونكاح الاخوات وذكر الامام الغزالي في المستصفى
ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر يستعمل في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطاري وبما وجدنا ذلك العرف
في النواهي يحمل على اصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك فانه
النهي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع

بان الحائض المانيث مما يسمى في الشرع صوما وصلوة لا بمعنى الامساك والدعاء، والحق في تحصيل الكلام بعض التفصيل وحاصله
الرد في البيع الذي معناه اللغوي قريب من معناه الشرعي وذكر صاحب التوضيح ان وجود الفعل المشروع بامرين بفعل العبد
وباطلاق الشرع فبالنهي امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي بناء عليه مثلا الحجر
ما هو بها الصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار وما هو وراءه عبادة فالشارع نهى يوم النحر لما زال اذن
الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد واعترض عليه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقة
والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع النية في الليل وجوابه ان لا حقيقة للصوم شرعا الا الامساك
من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه فصار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة
يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال وجهان احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي المعتبر
في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلوة الاوقات المكروهة
انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع
الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما سماه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة
والحالة المخصوصة صحت ام لا تقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة وعن الثاني انه ممتنع لولا
المنع والمراد بمنع الممتنع بغير هذا المنع لا حاصل منع تحصيله لو كان حاصلا بغير هذا التحصيل **قوله** ولان النهي جواب عن كلام
الخصم الاستدلال على اقتضاء النهي الصحة وكذا قوله والقبح مقتضى النهي لكنه لا يصلح الزام الخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل ان كان حسن
لكن يتوقف على النهي وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذي يسمى في الشرع بالصوم والصلوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع
فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء او موافقة امر الشارع وترتب الآثار عليه كالملك ولا دلالة
لشيء مما ذكرتم على ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه مشروعا بهذه الصفة **قوله** فيثبت على الوجه الذي ادعينا يعني ان النهي يقتضي القبح
والمنهي عنه يقتضي الامكان ولا بد من رعاية الامرين وذلك بان يحمل القبح على القبح لغيره وهو لا ينافي الصحة فيكون عملا بالمقتضي
المقتضي وهو القبح وعلى المقتضي وهو النهي بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهي
عنه فانه يلزم اسقاط النهي وجعله لغوا عبثا **قوله** والبعض سلموا ذهب المتكلمون والجبائي وابو هاشم واحمد ومالك في احدى
الروايتين الى عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة وذهب القاضي ابو بكر الى انها لا تصح الا انه قال يسقط الطلب عندها لا
بها فلا يجب القضاء والحق انها تصح استدل المانعون بانه يطلب عليه الاتيان بالمأمور به والمنهي عنه لا يجوز ان يكون مأمورا به
لتضاد الامر والنهي والجواب انه ان اريد انه يطلب الاتيان بما هو متحد من جميع الجهات مع المأمور به فهو مم اذ المأتي به لا يكون الا معينا وهو
غير المأمور به ضرورة تغاير المطلق والمقيد وان اريد انه يطلب الاتيان بما هو من جزئيات المأمور به وافراده فلا نم ان المنهي
عنه بالغير لا يكون من جزئيات المأمور به **قوله** لانهما متضادان قلنا التضاد انما هو بين المأمور به والمنهي عنه لذاته واما
المأمور به بالذات والمنهي عنه بالعرض فلا نم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الامر والنهي وليس كذلك فانه واجب من هذا الفعل
لكونه صلوة وظلم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تخط في هذا المكان فلو خاطه فيه يعد ممتثلا لخياطته و
عاصيا بكونه في ذلك المكان **قوله** فهو الجلي القبح يكون قبيحا لعينه اي منتهيا اليه اذ لو كان قبيحا لغيره ينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل
اي وجود اجزاء غير متناهية لامر موجود في المكان فان قيل لم لا يجوز ان يكون قبحه في ذلك الجزء لامر خارج عنه قلنا لان ذلك



ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وان كان داخلا فيه ينتقل الكلام الى
قبحه **قوله** فعلم من هذا قد سبق بيان ذلك في الحسن فان قيل لم لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه
بان يتركب من جزئين احدهما حسن لعينه والآخر قبيح لعينه قلنا هو جائز الا ان مثله قبيح لعينه بحسب الشرع والعقل اذ
الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبيح بمنزلة العدم ووجود المركب يفتقر الى وجود
جميع الاجزاء بخلاف العدم **قوله** بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مأمورا بها امرا مطلقا من غير قرينة على
انها مطلوبة للغير لما تأدى بها المأمور به **قوله** واما الرابع هو ما يكون منهيا عنه لذاته وهو مأمور به بالعرض فلا يتأدى
به المأمور به مطلقا لانه يقتضي الحسن لذاته **قوله** وعندنا اي عند الشافعي الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى
عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر في العبادات او عدم خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه في المعاملات
ولا نزاع في التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا في ان المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج
وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه آثاره ام لا **قوله** لان صحة الاجزاء والشروط كافية فعلى هذا يجب ان يقيد
اللازم بان لا يكون من الشروط لما لا خلاف ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد صحت الصلوة مجاورا
ووصفا لازما لما يجيء **قوله** كالبيع بالشرط يعني شرطا لا يقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين فيه او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق
وقد نهى النبي عم عن بيع وشرط والنهي راجع الى الشرط فيبقى اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد ولزومه فالشرط
امر زائد على البيع لازم له لكونه شرطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام **قوله** والربوا اي كالبيع بالربوا وهو الفضل
الخالي عن العوض وان فسر الربوا بمعاوضة مال بمال من جنسه في احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة
فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط **قوله** والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود
اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا اشترط وجود المبيع دون الثمن فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة الآلات
الصناع فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر يجب اجتنابها بالنص
فعدم تقومها لكنها تصلح ثمنا لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الآدمي ويجري فيه الشح و
الضنة **قوله** وصوم الايام المنهية اعني العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم فيه مشروع لكونه امساكا لله تعالى
الوثبة وقهرا للنفس لتحصيل التقوى ... بالاطلاع على شتى حالهم والنهي انما هو لما في الاوقات باعتبار انها
ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتحقق به ويعرف فكان بمنزلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم في
هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه الى آخره داخل في مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لا نم ان
ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين الحركة وبالعكس وفي التلويح التحقيق ان النهي ورد عن الصوم
فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عند الاطلاق قبحه لغيره اذ لو
قبح لذاته لما كان مشروعا وايضا فوائد الصوم اقوى دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم في هذه الايام
ترك للمفطرات الثلث وللاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة محضة ومن حيث الاضافة الى الاجابة يكون
منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والجزء الاصلي للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة
الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف

وكون المنذورات الثلث بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا **قوله** لكن صح
النذر به اي بالصوم في الايام المنهية لان الصوم نوع طاعة وانما المعصية في الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكر
اسمه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية والنهي في النذر انما هو بالجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي
عنه بان يقول لله علي ان اصوم يوم النحر يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة كما قالت لله علي ان اصوم ايام حيضي بخلاف ما
لو قال غدا وكان الغد يوم النحر او حيضي واما فرق ابيه او نسيم انه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به اصلا وتحقيق ذلك ان
النذر ايجاب بالقول وبالقول امكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وبالفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين
وهذا كما يجوز بيع السمن الذائب الذي مات فيه الفارة لا مكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز اكله لعدم التمييز
بينهما **قوله** واما الصلوة يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يجب الصوم دون
الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلوة
من قبيل الجار لكونه ظرفا لها وفي الطريقة المحمدية ان المركب قد يكون جزؤه كالطرف الاسم كلها وقد لا يكون كالحيوان والصوم
من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منها صوما
كونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد مقرونا بالحظر والمضي انما يلزم لا بقاء ما انعقد فلا يلزم هنا لما فيه من تقرير المعصية وهو
حرام واجب الترك قطعا ولئن كان تقرير ما انعقد مشروعا واجبا لكنه لما تعارضت فيه الاخبار خلافا وجب ترك المعصية فانه
قطعي فيترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا تسمى
صلوة فلا يحنث ولم يتصل بالسجدة في المعقود قبل ذلك ان كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي عليها فيكون المضي في حق ما مضى امتناعا عن
ابطال العمل وهو واجب في حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضي طاعة ومعصية والامتناع عن المعصية اعني ابطال
العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة وارتكاب المعصية هي ابطال عبادة فترجحت فيها جهة المضي فاذا افسد بعد ما انعقد
عبادة وجب عليه المضي فيها فيلزم القضاء **قوله** وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل الا الفرض في هذه الاوقات واما في القضاء و
المنذورات المطلقة فلا يتاتى في هذه الاوقات صلوة كانت وصياما لوجوبها بصفة الكمال **قوله** الملاقيح جمع ملقوحة وهو ما في
بطن الحيوان وذكر في الذبح ان الملاقيح ما في بطون النوق وهي جمع ملقوحة بمعنى الملقوح به والاول انما هو على خلاف القياس **قوله** ولهذا كان الثمن ركن البيع
لانه وسيلة الى المبيع فان قلت الم لا يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الاخر والاخر مقصود الصلبا بل الدليل على انه ليس بركن انه
لا ينعقد البيع بدون الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع ثم تقوت مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضي فالتلفظ
بصيغة البيع لا يصح شرعا والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لا لان النهي فيه لان الا لا نفي لان قوله لا نكاح الا بشهود
نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود واما ثبت بعض احكام النكاح من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة
والمهر بشبهة العقد وهي وجود صورته في محله لا العقد النكاح ولما كان هنا مظنة ان يقال ان هذا النفي في معنى النهي كقوله تعالى
فلا رفث ولا فسوق وايضا قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اشار الى جوابه بانه وهو
ان النكاح انما شرع للحل في فرع بقاء التناسل وبالنهي يثبت الحرمة ويمتنع الحل اجماعا فينتفي مشروعيته ضرورة ان الاسباب
الشرعية انما تراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فانه شرع للملك واما الاستمتاع لا بانا فيه وايضا النكاح حالة الاحرام و
الاعتكاف والحيض فانما لم يبطل لظهور شرطه والحل الكلي بعد زوال هذه العوارض لانه مثل البيع مشروع لحل الاستمتاع والصوم



والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الاستمتاع
مبني عليه لا للنهي عنه لا يلزم ان يكون معصية الا فكان النهي عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر **قوله** فان قيل حاصل
السؤال نقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا
وذلك لان كلا من الزنا والغصب والاستيلاء الكافر وسفر المعصية فعل حسي نهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب
والاستيلاء الملك وبالسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح ثلثة ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوب
المناقض بطلان القاعدة فيتبغي ان يجعل السؤال ابتداء اشكال وهو ان المنهي عنه في الصور المذكورة فعل حسي الدالة فيجعل
ان المنهي عنه لغيره ولكنها منافية لانه قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعي فيلزم ان لا يكون الا فعال المذكورة
مشروعة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انها اجماعية
ثم استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان عند البيع والنكاح اعتبر لهما في الشرع شرائط مخصوصة
لا حسيان بمنزلة الزنا والشرب ولعله اورده في هذا المقام لكون كل من الشرب والزنا موجبا للحد ونحوه تقريرا استدل
ما ذكر فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند ولكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين
بالاجماع وبه على فاد وما توهم من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والاثار
المطلوبة بوجه اشتغل بحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا على كل **قوله** فان المعصية لا توجب النعمة تاكيد وزيادة
دلالة على ان هذه الافعال المنهية ينبغي ان لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعما كالملك والرخصة قطعا واما حرمة المصاهرة
فلما فيها من ثبوت الحرمة والبعضية وقد اشار اليه قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا
وانعقد عليه الاجماع **قوله** لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عم ناكح
اليد ملعون **قوله** ثم يتعدى منه اي من الولد الحرمة الى اطرافه اي فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء والامهات
الا انه ترك في حق النساء ضرورة اقامة النسل كي يسقط حكم البعضية في حق آدم عم فلا حرج بذكر انها حلال او في صاحب
الكشف لاطراف الابن الام ومنع تعديه بالابن الاجداد والام والامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا تتعدى
الا الى الابن وكذا حرمة اباء الواطي وابنائه لا تتعدى الى الام حتى لا تحرم ام الزوج او جدتها على ابن الزوج او جده
فان قيل ينبغي ان حرمة الولد تتعدى الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديها الى الاصول اجيب بان ما الرجل يختلط
في الرحم بماء المرأة ويصيران شيئا واحدا ويثبت لذلك الماء البعضية من الواطي واصوله وبعضية من الموطوءة واصولها
فاذا صار الماء انسانا تعدى البعضية منه الى الواطي والموطوءة باعتبار ان جزءا من كل منهما قد صار جزءا من الاخر
الولد يكون له مضافا الى كل منهما فكان كل منهما بعضا من الاخر بواسطة الولد فيثبت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة
خاصة لضرورة التناسل وفي حق ما بين الاجداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا تعتبر في حق الاباعد **قوله** الا ان
معناه ثم تتعدى الحرمة الى الاطراف والجانب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطي مثلا كونه حلالا او حراما لانه
خلق عن الولد وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة ومعنى قولهم حرام زاد انه تولد من وطي حرام لا يقال هو مخلوق
من مائين امتزجا امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع فهو غير مشروع ولهذا قال عم ولد الزنا شر الثلثة والاحتراز به
تخصيصه بمولود معين لانا نقول لا معنى لا تصاف امتزاج المائين والخلاف الولد بكونه حراما او باطلا وغير مشروع

فقد يحكم بأن ولد الزنا أصلح من ولد الرشدة في أمر الدين والدنيا فيكون دليلا على أن الحديث ليس على عمومه ولهذا يستحق ولد الزنا جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وإمامته وغير ذلك قوله والملك بالغصب فإن قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على وجوب الضمان ملكا للمغصوب منه كما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب بل البيع بعد الغصب ولكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات إذ لا جبر بدون الفوات وما ثبت شرطا لحكم شرعي يكون تبعا له ولا يبقى فيه ويتعدى ما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط وزوال ملك الأصل مقتضى وملك البدل مترتب عليه لما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد وذلك أن الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد يضمن بالقيمة وليس شرعيا فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فإنه شرع محض يثبت بثبوت الأصل فإن قيل على أن الخلافة كما في التيمم لا يبقى مقابلة كما في البيع فوجب أن لا يوجبه عند القدرة على الأصل كما إذا عاد العبد الآبق قبل القضاء بالقيمة قلنا نعم إلا أنا نحتاج إلى إزالة ملك الأصل عند القضاء بثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الأصل كما إذا تيمم وصلى ثم وجد الماء قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب بعد أن ملك المدبر يحتمل الزوال وإن لم يحتمل الانتقال فهنا قد زال لا لوقف خرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فإن قيل فينبغي أن يكتفي بالملك لحجج القول الخبر تندفع الضرورة أعني امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة إلى دخوله في ملك الغاصب قلنا عدم خلافه في الأصل لأن الأصل في الأموال المملوكية ولأن الغرم بإزاء الغنم فلا تركيب إلا عند الضرورة كما في المدبر كيلا يبطل حقه قوله أعني ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد يعني أن الضمان في الغصب في مقابلة العين لأنه المقصود والمضمون الأصلي والواجب الرد والمقوم إلا أنه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيد كما أن العتق جعل بدلا عن العين عند احتمال الحادث شرطه أعني تمليك العين كما في العتق ولا يجعل بدلا عنه عن قيمة المدبر في ماتم الولد قوله وأما الاستيلاء فنعم لا نم أنه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فإن الإجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على أن النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل أعني كون الشيء محرم التعرض محقا حق الشرع والحق العبد وعصمة أموالنا غير ثابتة في زعمهم لأنهم يعتقدون إباحتها وتملكها بالاستيلاء الكافر في حق الخطاب بثبوت عصمة أموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عم فيكون الاستيلاء منهم عليها كالاستيلاء منا على الصيد وكان لهم أن يقال لا نم أن العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك ولكن يجحدون عنادا أشار إلى جواب آخر وهو أن العصمة إنما تثبت ما دام المال محرزا باليد عليه حقيقة أو بالدار وبعد استيلائهم وإحرازهم إياه بدار الحرب قد زال الإحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل يعتبر له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الإحراز بدار الحرب كأنه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد قوله وسقوط العصمة ليس بمعنى في ذاته ولا في جزئه بل لمجاوزه على ما سبق قوله فصل اختلفوا في أن الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بأن مفهوم الأمر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بأن صيغة الأمر افعل وصيغة النهي لا تفعل وإنما الخلاف في أن الشيء المعين إذا أمر به فهل هو نهي عن الشيء المضاد له فقيل إنه ليس نهيا عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون إن النهي عن الشيء نفس الأمر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف

بان الأمر

اختلف القائلون بالنفسي في أن الأمر بشيء هل هو نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في أمر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما إذا كان الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال إنه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين إلى غير ذلك من الأقاويل على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المتأخرين أن ضد المأمور به إن كان مفوتا للمقصود يكون حراما وإلا كان مكروها وكذا علم ضد المنهي عنه مثلا إذا نهي عن الصلاة في الماء المأمور به فالضد المفوت له يكون حراما في كل الزمان سواء الضد أو تعدد حتى لو أمر بالخروج عن الدار فبأي ضد يشتغل من القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المأمور به لكن التحقيق أن حرمته إنما تكون من حيث إنه من أفراد ضد المأمور به وهو السكون في الدار كالأمر بالإيمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من أفراد الكفر وفي النهي عن الشيء يطلب الأضداد واحد فيوكل القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام أن وجوب الشيء يدل على حرمة الشيء تركه على وجوب تركه ونحوها مما لا يتعلق به فيه نزاع قوله وموضع النهي يعني أن قوله تعالى ولا يحل لهن أن يكتمن إن كان ظاهره إخبارا أعني عدم حل الكتمان إلا أنه في المعنى نهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الإظهار لئلا يفوت موجب الكتاب المقصود بالنهي وقوله تعالى والمطلقات يتربصن في معنى الأمر أي ليتربصن أي يكففن ويحبسن أنفسهن عن نكاح آخر ووطئ آخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهي عن عزم عقد النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج وهذا أيضا تفريع على أن النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت له كالأول إلا أن في هذا ومواردة المعتدة إذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة أخرى وتحتسب ما ترى من الأقراء من العدتين وعند الشافعي يجب عليها استيناف العدة بعد انقضاء الأولى لأنها ما مورة بالكف وذكر المدة تقرير للركن الذي هو الكف كتقرير الصوم إلى الليل ولا يتصور كفان من شخص واحد في مدة واحدة كما لا يتصور أداء صومين في يوم واحد فأجاب بأن المقصود بالأمر بالعدة ليس هو الكف بل الحرمات من النكاح والخروج لأنها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرط لزوالها إلا أن الشرع أخر ثبوت حكمه بعد انعقاد السبب إلى انقضاء المدة إذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج أو النكاح حراما في نفسه فلو حقيق ينبغي أن لا يأثم إلا إثم ترك الكف لا إثم الخروج والنكاح ولما كان المقصود هو الحرمات والترك تداخلت العدتان إذ لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز أن تثبت حرمة الخروج والتزوج موجلة إلى انقضاء الأقراء ولهذا سماه الله تعالى أجلا والآجال إذا اجتمعت انقضت بمدة واحدة كما في الديون بخلاف الصوم فإن الكف ركنه المقصود من الأمر ولا يتصور اجتماع الكفين في زمان واحد بفعلين متجانسين قوله والمأمور بالقيام تفريع على أن ضد المأمور به إذا لم يفوته كان مكروها فإن قعود المصلي لا يفوت القيام المأمور به لجواز أن يعود إليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام مأمورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا تفسد لأن عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لأن ترك الواجب لا يفسد الصلاة ولا يبطلها قوله والمحرم تفريع على أن ضد المنهي عنه إذا لم يفوته كان مسنونا لا واجبا فإن المحرم منهي عن لبس المخيط تركه أعم من أن يلبس شيئا آخر أو لا وعدم الترك مفوت للمقصود ضرورة لأنا نقول هذا مبني على اعتبار أنه من ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام ففي لبس المخيط ليس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من أن الضد يكون وجوديا قوله والسجود تفريع على أصلين مما سبق وذلك أن السجود على الطاهر مأمور به فإذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمأمور به لجواز أن يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا تفسد الصلاة عند أبي يوسف وعندهما تفسد بناء على أنه مأمور بدوام التطهير في جميع الأركان

مع إحرامه وعدم ضد أعني عدم لبس الرداء والإزار ليس بمفوت للمقصود بالنهي أعني ترك لبس المخيط لجواز أن لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والإزار فيكون لبس الإزار والرداء سنة لا واجبا لا يتأتى ضد لبس المخيط

النجس مما هو فرض في وقت مما يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما قال بعمل بعوض الشان الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع
نجس لا تفسد صلوته خلافا لزفر وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع ولو
لا يجوز وتحقيق ذلك انه انما يجب … النجس اذا كان حاملا للنجس حقيقة وحكما او تقديرا كما اذا كان في مكان وضع القدم
نجس فان النجاسة تجرد في حق الوجه باعتبار اتصاله بالارض ولعموم … ما فرض لا انه … موصفه الارض صفة
ما اذا لم يكن للصوق لازما فانه لا يتقوى من القوة ثم لا … الايام في قوله انه … قوله الركن الثاني في
السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الادلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عم
غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير والمقصود بالبحث ههنا بيان اتصال السنة بالنبي عم لانه يبحث عن كيفية
الاتصال بانه بطريق التواتر او غيره وعن حال الراوي وعن شرائطه ويسمى علم الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقها الذي هو
محل … وعن وصوله من الاعلى الى الادنى في المبدأ وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط وعن قدح القادح
فيه وهو الطعن ومما يختص نوعا خاصا من السنة وهو الفعل وعن … السنة وهو الوحي ومما يتعلق بما يتعلق السابق كشرائع
من قبلنا او تعلق اللواحق كاقوال الصحابة فاورد فيه المباحث في احد عشر فصلا قوله فصل في الاتصال فان قلت كيف جعل
مورد القسمة في السنة الامر والنهي … الفعل ايضا ينقل بالطرق المذكورة قلت … المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر
ومعنى اتصاف الامر والنهي به ان الاخبار بكونه كلام النبي عم متواتر ومعنى المتواتر ههنا … كالامر ما يكون … قوله فلا يتوهم
لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم فقوله قوم … احترازا عن المجهول وقوله لا يحصى عددهم
معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور واشارة الى انه لا يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب اليه بعضهم
من اشتراط اثنى عشر او عشرين او اربعين او سبعين … قوله لا يمكن تواطؤهم اي توافقهم على الكذب
عند المحققين … الكثرة … ان المعتبر كثرة المخبرين … تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور …
توافقهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا واما ذكر العدالة وتباين الاماكن فتأكيد لعدم تواطئهم على الكذب
وليس بشرط في التواتر حتى لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى عم وتأبيد دين
موسى فلانه … وحصول شرائط … المتواتر لا بد ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة
عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان قوله والاول اي المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا ثبوت
له … تباين ارائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا … ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا
عليه حق ثابت … لا يحتمل النقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب والاحسن ان يقال انا نجد من انفسنا العلم
الضروري بالبلاد النائية … والامم الخالية كالانبياء والاولياء … النقيض اصلا وما ذاك الا بالاخبار ثم حصول العلم
من المتواتر ضروري لا يفتقر الى تركيب الحجج … لمن لا يعلم ذلك كالصبيان … ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات
فان قيل جاز كذب كل واحد فيوجب جواز كذب الكل … لعدم المنافاة … الجمع ليس الا نفس الاحاد وجواز كذب كل واحد يوجب
جواز كذب المجموع وايضا يلزم القطع بالنقيضين … وايضا … وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين
… بالفرق … الضروريين … الوفاق وهو متنوع في المتواتر … والبراهمة
اجيب اجمالا بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد



البلاد … تواتر النقيضين محال عادة ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة
والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كما للسوفسطائية
قوله والثاني اي المشهور يفيد علم طمأنينة والطمأنينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمئنانها
زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة وبغداد عند مشاهدتهما واليه الاشارة بقوله تعالى ولكن ليطمئن قلبي وان كان
ظنيا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة
كونه احاد الاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة ومعنى حيث
لم تتلقه الامة بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه احاد الاصل لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون
اليقين وفوق اصل الظن فان قيل مبلغ الاصل خبر واحد وان لم ينضم اليه في الاتصال بالنبي عم ما يزيد على الظن فيجب ان يكون … حكم
خبر الواحد قلنا اصحاب النبي عم منزهون عن وصمة الكذب على الغالب الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن النبي عم
ثم يحصل زيادة ورجحان بدخوله في حد التواتر وتلقيه الامة بالقبول فيوجب علم الطمأنينة وليس الاحاد بمنزلتهم عن وصمة الكذب ان
نقلهم صادق قطعي بحيث لا يحتمل الكذب والا لكان المشهور موجبا علم اليقين لان القرن الثاني والثالث وان لم يتنزهوا عن
الكذب الا انه دخل في حد التواتر واما بعد القرون الثلثة فاكثر اخبار الاحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث
وتدوينها في الكتب وفي كلامه هذا اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن رواته الاول منزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمأنينة وان
دخل بعد ذلك في حد التواتر كما يشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد قوله والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين وقيل
لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا ووجه ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم ان يتبعون الا الظن على استلزام العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجاجا بنفي اللازم وهو العلم على نفي الملزوم
وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والمصنف منع اللزوم من غير تعرض لرفع الدليل فظاهره يشعر بوجه
الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للايتين في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في
الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما
الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وذلك
ان لعل ههنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله تعالى والطائفة بعض من الفرقة واحد او اثنان اذ الفرقة هي الثلثة فصاعدا
وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الاحاد يوجب الحذر وقد يجاب بان المراد الفتوى في الفروع بقرينة التفقه
ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني وللمجتهد فيه مساغ وبحال
ان كون لعل للايجاب في الطلب محل نظر ثم قوله كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلثة واما السنة
فلانه عم قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين اتى بطبق رطب فقال هذا صدقة فلم يأكل منه وامر
اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق رطب فقال هذا هدية فاكل وامر اصحابه بالاكل ولانه عم كان يرسل الافراد من اصحابه الى الافاق لتبليغ
الاحكام وايجاب قبولها على الانام وهذا اولى من الاول لجواز ان يحصل للنبي عم علم بصدقهما على ان ذلك … على القبول دون
وجوبه فان قيل هذه اخبار الاحاد فكيف يثبت بها كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وان كانت احادا
الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي رض وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا اقل من الشهرة وربما يستدل بالاجماع

ومتواتر من الصحابة ويعزم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذكره وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقايع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض اخبار الآحاد وانما كان عند قصور في افادة الظن ووقوع الريبة في الصدق قوله والاخبار في احكام الآخرة الى دليلان مستقلان يحكون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد في احكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يثبت به عمل من الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة ترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب في موضع العلم وجوابه انا لا نم ترجح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل جازم بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قايم وان كان مرجوحا والا لزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما وجواب الاول وجهان احدهما ان الاحاديث في باب الآخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمأنينة ومنها خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو في الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الآخرة عقد القلب وهو العمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في احكام الآخرة وهو موضع العلم وقد يبين فساده وجوابه ان الاحاديث في احكام الآخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وهو غيرها لا العمل دون الاعتقاد فوجب الايمان بما كلفنا به في كل منهما قوله فصل حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس ام لا والا فان كان يوافق قياسا ما فيقبل اولا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني اولا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد له السلف بصحة الحديث فيقبل او يردوه فلا يقبل او يسكتوا عنه فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق قياسا يقبل والا فلا قوله وحديثه يقبل اي يعمل بحديث الراوي المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يترك موجبه لا موجب القياس وذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجودها في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبتت لا بنص راجح فالخبر مقدم ونقل عن ابي الحسين البصري انه لا خلاف في تقدم القياس ان ثبتت العلة بنص قطعي وفي تقدم الخبر ان ثبتت بنص ظني او استنبطت من اصل ظني وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من اصل قطعي واستدل المص على تقدم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول عم لا يحتمل الخطاء وانما الشبهة في طريق النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اي علته التي يبتنى عليها الحكم اذ لا تتحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان اليقين بالاصل راجح على المحتمل الثاني انه على تقدير ثبوت العلة قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيتأخر عن الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وان كانت آحادا بخصوصها فيكون اجماعا قوله لكنه اي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التي لا تكون ثبوت اصولها بخبر الا غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث اما اولا فلان الشبهة في القياس في امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد كثيرا من الاحاديث نقل الراوي ولفظا استفاض النقل بالمعنى عند العلماء التقدير لفظ

108

الحديث بالرواية والتدوين واما ثانيا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا القول مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روي من استبعاد ابن عباس رضه خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس ترجيحا للقياس بل استبعادا لما يظهر خلافه وقد يستدل بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب واجاب بانه لا عموم في الآية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذي يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذي خص منه البعض يجوز ان يخص بالخبر والقياس قوله مثل حديث المصراة من اشترى شاة مصراة وهي الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب ليظن المشتري كثرة اللبن وقول المص ليظنها المشتري سمينا فيه نظر وكذا المحفلة روى ابو هريرة ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى بخير النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلثة ايام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عم من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع في ذلك اجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البايع انما رضي بحلب المشتري على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فثبت فيه الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا تحقيق ذكره المص وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الحديث ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان بالمثل والقيمة واقله بعضهم بان المراد انه ناسخ لكل من الكتاب والسنة والاجماع على كون القياس حجة والقول بنفي القياس انما حدث بعد القرن الثالث وقد صرح المص في فصل الاجماع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم قوله اما المجهول ذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ معلوم العدالة والضبط لا بأس بكونه منفردا بحديث او حديثين فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر بعضهم ان الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عم على طريق التتبع له والاخذ منه وبعضهم انه اسم لمؤمن رأى النبي عم سواء طالت صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كساير الناس فيهم عدول وغير عدول قوله بخلاف غير مقبوض البائع او اصحاب الحديث يكرهونها قوله لما خالف القياس عنده وذلك ان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه اليها سالما لم يوجب عليها بالمهر عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض قوله كحديث فاطمة بنت قيس لقائلان يقول هو كما قبله ابن عباس رضه وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون مما رده السلف اللهم الا ان يجعل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا للكتاب والسنة قوله قال عم خير القرون الحديث فان قيل وقد قال عم مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره فكيف التوفيق قلنا الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بنيل شرف قرب العهد بالنبي عم ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما اشار اليه قوله عم ثم يفشو الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا يدرى ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام الآخر لايمانه بالغيب طوعا

وزعة مع التقى زمان مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالتزامه طريق السنة خوف فساد الزمان قوله فيشترط
الراوي لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبي الكامل التمييز ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بان
لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر وعند طعن
الخصم لو فسر العدالة بحالة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر
وترك الاصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر والمباحات التي تدل على خسة النفس ودناءتها كالتحية وسرقة لقمة
والتطفيف في الوزن بحبة والاجتماع مع الاراذل والاشتغال بالحرف الدنية فلا خفاء في شمولها الاسلام لان الكفر
اعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع قوله واما الضبط لا خفاء ان الضبط بهذا المعنى
لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع و
ذاع من غير نكير الا ان هذا تفسير الضبط على ما صرح به في ساير كتب الاصول والمراد بالاسلام في الاسلام بقوله وهو مومنا
في الترجيح قوله فصل في الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذكر انما الامر يرجع الى نقل الخبر بكونه معارضا
للكتاب او للخبر المتواتر او المشهور او بكونه شاذا فيما يعم به البلوى واما الامر يرجع الى الناقل كنقصان في العقل
كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع واما
لا بغير ذلك كاعراض الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر متصل
وان لم يذكر واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ذكر واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر
الواسطة اصلا فمرسل قوله ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي الا باحد امور خمسة ان يسنده غيره او يرسله
آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول صحابي او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا
يرسل الا برواية عدل فان قيل اشتراط اسناد غيره ابطال العمل بالمرسل لان العمل حينئذ بالمسند والامور الباقية ليست مما يدليل وانضمام
غير المقبول الى غير المقبول لا يصيره مقبولا قلنا المسند قد لا يثبت عدالة رجاله فيقبل المرسل ويعمل به وبانضمام امر الى امر
قد يحصل الظن او يقوى فيجب العمل وعندنا يقبل بل يقدم على المسند استدل الشافعي رحمه بان قبول الرواية موقوف على
العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة في الرواة وعند عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك
فلا يقبل واستدل القائلون بالقبول بثلثة اوجه ثالثها ان علامة فوق المسند الاول ان ارسال العدل به وقبوله مع وجود
الواسطة في البعض الثاني ان كلامنا في ارسال العدل الذي لو اسند لا يظن انه كذب على من روى عنه واذا لم يظن به
الكذب على من يظن ان يكذب فعدم ظن كذبه على النبي وهو معصوم اولى وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل الصحابي
ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل الثالث ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم
بنقله من غير اسناد واذا لم يكن واضحا نسبه الى الغير ليحمله الناقل ذلك الغير الشيء الذي حمله هو فالمرسل اعلى
انه واضح للناقل بخلاف المسند وقد يمنع جريان العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطته بالرواة وكثرة الاتصال وقصور
الى العدول وتحقيق الحال وانه على ثقة في ذلك المقال قوله ولابائى جواب عن استدلال الشافعي رحمه ان جهل الراوي
بصفات الراوي لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا بالجزم بنقل الحديث ما لم
يتحقق من عدل وقد يرجح بان المراد العدالة الظن والاجتهاد فربما يظن بغير العدل عدلا قوله الا ترى انه اى قال اخبرني ثقة

109

تتمة معقل كانه يشير الى ان الشافعي كثيرا ما يقول اخبرني الثقة وحدثني من لا اتهم الا ان مراده بالثقة ابراهيم بن اسمعيل
وبمن لا اتهم يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم قوله كحديث فاطمة بنت قيس فيه بحث لان الكلام في خبر العدل وهذا
مستنكر يتهم راويه بالكذب والغفلة والنسيان لا لكونه في مقابلة عموم الكتاب والا لما كان لقوله لا ندري احفظت ام نسيت
صدقت ام كذبت معنى وايضا لا اختلاف في ان قراءة الشاذ غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف تجوز لحديث يعارضها
وكيف يقبل من الراوي ان هذا كلام الشرع ولا يقبل ان ذاك كلام الرسول وهو بريء منه وسيجيء قوله كحديث القضاء
بشاهد ويمين هو ما روي عن ابن عباس رض ان النبي عم قضى بشاهد ويمين الطالب وهو معارض لقوله تع واستشهدوا
الاية وذلك من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة في حق رجلين او رجل وامرأتين وتفسير
المجمل يكون بيانا لجميع ما يتناوله اللفظ الثاني ان قوله تع ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا ينص
على ان ادنى ما ينتفي به الريبة هو هذان النوعان وليس بعد الادنى شيء الثالث ما ذكره المصنف رح وانما اقتصر عليه لانه ربما
[illegible] الاجمال والحصر فيما ذكر بل للشارع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد والى الحديث ولان قوله تع ذلكم اشارة الى ان يكتب
وادنى معناه اقرب من انتفاء الريب على ما هو المذكور في التفسير قوله وذكر في المبسوط ليس المراد ان ذلك امر ابتدعه
معاوية في الدين بمنازعة كالبغي في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد فيه الحديث الصحيح بل
المراد انه امر مبتدع لم يقع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروي عن علي رض ان النبي عم قضى بشهادة شاهد
واحد ويمين صاحب الحق وقد روي عنه ايضا ان النبي عم وابا بكر وعمر وعثمان رض كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد
ويمين المدعي وعن علي رض انه كان يقضي بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية قوله وكحديث
المصراة صريح في كونه مخالفا للكتاب والاجماع والقياس على ما ذهب اليه الشافعي رح فيما نقل عنه قوله وانما يرد خبر الواحد في معارضة الكتاب
لان الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره
فمن يجعلها ظنية يعتبر خبر الواحد اذا كان على شرايطه عملا بالدليلين ومن يجعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته
ضرورة ان الظني يضمحل بالقطعي فلا ينسخ الكتاب به ولا يزاد عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ واستدل في ذلك بقوله عم
يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه واجيب
بانه خبر واحد وقد خص منه البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مثله الاصول على انه مما يخالف عموم قوله
تع ما اتاكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان في رواية يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في اسناده واسطة بين
الاشعث وثوبان فيكون منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته الزنادقة وايراد البخاري اياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع
او كون احد رواته غير معروف بالرواية فان قيل المشهور ايضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعي
اجيب بانه يفيد علم طمانينة وهو قريب من اليقين والعام ليس بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على
تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عم لا ارث للقاتل وقوله عم لا تنكح المراة على عمتها وغير ذلك قوله البينة على المدعي
واليمين على من انكر حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي قوله خبر الواحد
وكحديث بيع الرطب بالتمر هو ما روي عن سعد بن ابي وقاص ان النبي عم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف
قالوا نعم قال فلا اذن الا انه لما اورد هذا الحديث على ابي حنيفة رح اجاب بان هذا الحديث دار على زيد بن عياش وهو ممن لا يقبل

حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز ان
لا يكون الرطب تمرا مطلق التمر لفوات وصف اليبوسة ولا نوعا آخر لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة
على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعا آخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق قوله لا اعتبار للاختلاف
في الصفة لقوله عم جيدها ورديها سواء اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم
اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا لجواز ان يكون المعتبر اختلاف بعض الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة
في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا لطلب الرطب كالزبيب والعنب فان قيل فيه دليل بطلان علة الاستواء كون الوصف
ليس من صنع العباد قلنا نعم بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة ولو سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر قوله واما
بكونه شاذا اعلم ان قوله واما بمعارضة الخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه ولكنهما من اقسام الانقطاع
بالمعارضة اما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وعادة تمسك
النبي عم او الادلة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم
عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة
معارضة الكتاب والخبر المشهور قلنا جعل قسما آخر باعتبار انه يشتمل لما ذكرنا مع احتمال المعارضة القضية العقلية وهي
انه لو صح هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا نطاق عن القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها
نعم الاصل هو الاشتهار لكن ربما اهمل تبليغ الحديث وايضا ليس وجوب التبليغ ان يبلغ كل احد كل حديث الى كل احد بل يكفي
الاخفاء ولهذا قال تع فاسئلوا اهل الذكر الآية واما حديث الجهر بالتسمية فعندنا من قبيل المشهور حتى ان اهل المدينة
احتجوا به على مثل معاوية وردوه عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروي عن ابي هريرة وعن انس بن مالك رضي الله عنهما الا انه تطرق
روايته فيه بسبب ان عليا رض كان يبالغ في الجهر وحاول معاوية وبنو امية محو آثاره فبالغوا على الترك فخاف انس رضي
بالجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم رضي الله عنهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفي والمثبت ارجح لا سيما الراوي كان
مثل انس وقد كان يتوقى تخلف النبي عم ابعد من هؤلاء وهذا الاشتباه سماعه الفاتحة على انه روي عن انس ان النبي عم
وابا بكر وعمر رضي الله عنهما كانوا لا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وايضا روي ان انسا سئل عن الجهر والاسرار فقال لا ادري
هذه المسألة والباقي ما ذكرناه واما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة رضوان الله عليهم فلانه
يعارضه اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهو او منسوخ لا يقال لا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف
والقول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال مما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة رضي الله عنهم وراوي الحديث زيد بن ثابت
رضي لانا نقول ليس المراد الاجماع على الحكم بل على عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق غير هذا الراوي والا فهو
يتمسك به لا محالة قوله الا في الصدر الاول يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي عم
وفي غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل الزمان غالب فلا يترجح العدالة المرجحة جانب الصدق قوله
وصاحب الهوى هو الميل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما يهواه في امر الدين فان
تادى الى ان يبطل ان كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خلاف في عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام والا فالجمهور
على انه يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه بذلك الحديث فقوله الشرائط المذكورة



اشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤدي الى الكفر او الفسق قوله فصل في محل الخبر سواء كان خبرا عن النبي عم او لم يكن
والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل في الفروع والاعمال اذ الاعتقادات لا تثبت باخبار الآحاد لما ابتنائها على اليقين قوله
واما اخبار الصبي فان قيل ان ابن عمر اخبر اهل قباء بتحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم وكان صبيا قلنا لو سلم كونه صبيا
فلعله روي انه اخبرهم بذلك انس رض فتحتمل انهما اجتمعا في اخبارهم قوله لتمكن الشبهة وقد يجاب عنه بانه لا عبرة بالشبهة بعدما ثبت كون
خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما تثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان لطروف مقترنا بالجميع
ولا مدخل للرأي في اثبات ذلك قوله مع سائر شرائط الرواية تخرج الواسع والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية ليخرج العبد
ومثل الصبي يخرج بكل من القيدين بلا توقف ذلك منهما بنا برية قوله صيانة لحقوق العباد علة يشترط الامور المذكورة
لئلا تثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار يحزرا وتعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة وقوله ولان
فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط الامور المذكورة حتى ان قوله لا تثبت الا بكذا يتضمن الامرين جميعا قوله فيحتاج الى
زيادة توكيد اما لفظ الشهادة فلانها تنبئ عن كمال العلم اذ هي مأخوذة من المعاينة وهو العلم شرط في الشهادة لقوله
عم اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع واما الولاية فلانها تتضمن كون المخبر محترما عاقلا بالغا متمكنا من تنفيذ القول
على الغير شاء او ابى وذلك من امارات الصدق واما العدد فلان اطمينان القلب بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد
ولان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد آخر اليه قوله والنهاية
بدلالة النظر تشترط له لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم يكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام لان الغلط
مما يخاف فيه التلبيس والتزوير بدفع التهمة بخلاف الصوم وهذا الظاهر مما ذهب اليه بعضهم من انه من حقوق الله تعالى
على ان العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام اذا لحق
ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه يكتفي فيه بشهادة الواحد قوله وما ليس فيه الزام ذكر فخر الاسلام في موضع
من كتابه ان اخبار المميز يقبل في مثل الوكالة والاذن بلا اشتراط التحري وفي موضع آخر انه يشترط التحري وهو المذكور في كلام الامام
السرخسي وهو رحمه ذكر القبول في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان
تفسيرا لما فيه فيشترط ويجوز ان يشترط في الخبر بالوكالة والاذن وغيرهما العدالة والتكليف والحرية سواء اخبر بانه وكيل فلان
او ماذون له او اخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه او جعله ماذونا لان الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط ليبعثه الى من
او الاخبار الغير بانه وكيله في ذلك وظاهر عبارة البعض مشعر بالقسم الثاني حيث يقولون الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط
يبعثه الى وكيله او غلامه قوله وان كان فيه الزام من وجه دون وجه ففضولي يشترط اما العدد او العدالة
على الاصح وقيل لا بد من العدالة والاختلاف انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا حجر المولى على عبده واخبر بذلك
من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة رحمه حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد فجعل بعضهم العدالة
للرجلين وبعضهم للرجل فقط فهو الاصح لان للعدد تأثيرا في الاطمينان ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة لكان ذكره
ضايعا وكفى ان يقال حتى يخبره رجل عدل وقد ذكر في المبسوط اشتراط وجود سائر الشرائط اعني الذكورة والحرية والبلوغ
لا فيما لا اثنا فلذا قال فخر الاسلام ويحتمل ان يشترط سائر شرائط الشهادة عند ابي حنيفة رحمه لا يقبل خبر العبد
والمرأة والصبي وان كان عدولا لا سواء اي يكفي في هذا القسم قول الواحد على القسم الذي لا الزام فيه لان الصدق والكذب

جزم باشتراط سایر الشرایط لکن لا یخفی انه لا حظ به قصور فی عبارته عن الالزام فتقوله رعایة للشبهین تعلیل للاکتفاء
باحد الامرین العود او العدالة قوله وهو الاجازة بان تقول له اجزت لک ان تروی عنی هذا الکتاب او مجموع مسموعاتی او
مقرؤاتی او نحو ذلک والمناولة ان یعطیه المحدث کتاب سماعه بیده ویقول اجزت لک ان تروی عنی هذا الکتاب ولا
یکفی مجرد اعطاء الکتاب فیه انما تجوز طریق الاجازة ضرورة ان کل محدث لا یجد راغبا الی سماع جمیع ما صح عنده فیلزم تعطیل
السنن وانقطاعها فلذا کانت رخصة قوله وهذا امر یتبرک به جواب عما یقال ان السلف کانوا یعتبرون الاجازة والمناولة
من غیر علم المجاز له بما فیه قوله والامام یعنی ان الراوی لم یستفد منه التذکر بل اعتمد علیه احتیاطا والمعتبر علی ما هو قوله
والثانی لا یقبل عند ابی حنیفة لان المقصود من النظر الی الکتاب عند التذکر والعود الی ما کان علیه من الحفظ حتی تکون
الروایة عن حفظ تام اذ الحفظ التام مما یتعسر علی غیر النبی عم لا سیما فی زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحکام و
ذکر فی المعتمدات الذی ینبغی ان یکون محل الخلاف هو ما اذا لم یتذکر سماعه غلط فی هذا الکتاب ولا قراءته ولکن غلب علی ظنه
ذلک قوله ودیوان القضاء هو الجریدة من قطع القراطیس یقال دونت الکتب جمعتها وقد یقال الدیوان لجمع الحاکم قوله القول
نضر الله امرأ الحدیث احتج به بان النقل بالمعنی من غیر تغییر اداء کما سمع ولو سلم فلا دلالة فی الحدیث علی عدم الجواز غایته انه دعاء
للناقل باللفظ لکونه افضل قوله ولانه مخصوص بجوامع الکلم یعنی یوجد فی الحدیث الفاظ یسیرة جامعة لمعان کثیرة لا یقدر
غیره علی اداء تلک المعانی بعبارته وذلک کقوله عم الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار فی الاسلام والغرم بالغنم والحرب
ان الکلام رغیر جوامع الکلم مع القطع بانه عین الحدیث بمعرفة الناقل بمواقع الالفاظ واکثرهم یجوز ذلک بلا حاجة
رضی امر النبی عم بکذا ونهی عن کذا او رخص فی کذا او شارع ذلک من غیر نکیر فکان اتفاقا قوله فما کان محکما ای متضح المعنی بحیث
لا یشتبه معناه ولا یحتمل وجوها متعددة علی ما صرح به فخر الاسلام لا ما لا یحتمل النسخ علی ما هو المصطلح فی اقسام الکتاب قوله
حدیث عائشة رضی قد یقال ان غیبة الاب لا توجب ان یکون النکاح باطلا لان الولایة تنتقل الی الابعد عند غیبة الاقرب قوله
وان عمل ای الراوی بخلاف ما روی قبل الروایة لا یجرح لجواز انه کان مذهبه فترکه بالحدیث وکذا اذا لم یعلم التاریخ لانه
حجة بیقین فلا یسقط بالشک قوله عن الزهری عن عائشة ثم ان نسیها ولم یعرفه وهو الراوی عن عائشة رضی الله عنها قوله القهقهة
فی الیدین هو عمرو بن عبد عمرو قد سمی بذلک لانه کان یعمل بکلتا یدیه وقیل لطول یدیه استدل بالقهقهة علی ان المروی عنه
لا یکون حجة وذلک ان النبی عم قبل روایة ابی بکر وعمر رضی الله عنهما انه سلم علی راس الرکعتین مع انه انکر ذلک اولا لان سیاق
القهقهة یدل علی انه انما عمل بقولهما لا بدلیل آخر وکلام النبی عم انما جری علی ظن انه قد اکمل الصلوة وکان فی حکم الناسی وکلام
الناسی لا یبطل الصلوة والقول بان ذلک کان قبل تحریم الکلام فی الصلوة تاویل فاسد لان تحریم الکلام فی الصلوة کان
بمکة وحدوث هذا الامر انما کان بالمدینة لان راویه ابو هریرة وهو متاخر الاسلام وقد رواه عمران بن الحصین وهو متاخر
کذا فی شرح السنة قوله ولان الحمل علی نسیانه اولی من تکذیب الثقة الذی یروی عنه فان قیل ان ارید بالتکذیب النسبة الی
تعمد الکذب فلیس بلازم لجواز ان یکون سهوا او نسیانا وان اریده ما هو اعم من ذلک فلا اولویة لان المروی عنه ایضا ثقة قلنا
تعارضا فبقی اصل الجزم مع الاتری وفیه نظر وفاقا لکلام المحقق بل لکان هذا الخلاف فیما اذا صرح المروی عنه بالانکار والتکذیب
ولا شعر بالجزم فیما اذا توقف وقال لا اتذکر ذلک محل الخلاف فی الثانی وفی الاول یسقط بلا خلاف وقیل ان ترجح احدهما علی
الآخر لزم فهو المعتبر وان تساویا تساقطا فلا یعمل بالحدیث قوله ویکون جرحا عنده ابو یوسف لقهقهة محمد وقد یستدل بانه علم



یلزم الانقطاع بکون احدهما مغفلا وجوابه ان عدم التذکر فی حادثة لا یوجب کونه مغفلا حیث یرد جرحه وقلما یسلم الانسان
من النسیان والاختیاد ولان الکلامین عمر وعمار رضی الله عنهما ضابطا والبقاء علی الله کلا منهما وضبط بعض فلا یرتفع بالشک قوله ولم
یعمل به عمر فان قیل قد روی ان عمر رضی نفی رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف والله لا انفی ابدا اجیب بانه کان سیاسة اذ لو کان
حدا لما حلف اذ لا یترک الحد بالارتداد وفیه بحث لان المسئلة اجتهادیة لا قطع بها فیجوز ان یکون تغیر اجتهاده بذلک والانصاف
ان قهقهة اعرابی وقع فی کوة فی المسجد وقهقهة الاصحاب فی الصلوة بمحضر من کبار الصحابة وامر النبی عم ایاهم باعادة
الوضوء والصلوة لیست اخف من حدیث فی تغریب العام فی زنا البکر بالبکر ذکره النبی عم ورواه عبادة بن الصامت
قوله فان کان الطعن مجملا بان یقول هذا الحدیث غیر ثابت او منکر او مجروح او راویه متروک الحدیث او لیس العدل لا یقبل
لان العدالة اصل فی کل مسلم نظرا الی العقل والدین لا سیما فی الصدر الاول فلا یترک بالجرح المبهم لجواز ان یعتقد الجارح
ما لیس بجرح جرحا وقیل یقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف فالحق
ان الجارح ان کان ثقة بصیرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف فما یطال لا یقبل جرحه المبهم والا فلا قوله وما لیس بطعن
شرعا مثل رکض الخیل او المزاح وحمل الحدیث فی الصغر ومثل الارسال والاشتغال من فروع الفقه وامثال ذلک قوله
فصل فی افعاله یعنی الافعال التی لم تصدر فیها امر جبلة کالقیام والقعود والاکل والشرب فان ذلک مباح له ولامته بلا خلاف
فیکون خارجا عن الاقسام الاربع والمباح الذی یقتدی به یعنی انه یباح لنا ایضا فعله فعلی هذا لا یصح حصر المقتدی به
فی المخصوص والزلة اذ لا یجوز منه الکبائر ولا الصغائر قوله وواجب وفرض یعنی ان فعله بالنسبة الینا یتحقق بذلک بان یجعل
الوتر واجبا علیه صلعم لا مستحبا او فرضا الا ان الثابت عنه بدلیل یکون قطعیا لا محالة حتی ان قیامه واجبا فی الصلوة قطعیا
لانه لا یقرر علی الخطا اجماعا مما بینا قوله وموضعه من الحق ای ما ذکره بعض المشایخ من ان زلة الانبیاء هی الزلل من
الافضل الی الفاضل ومن الاصوب الی الصواب لا عن الحق الی الباطل وعن الطاعة الی المعصیة لکن یعاتبون لجلالة
قدرهم ولان ترک الافضل منهم بمنزلة ترک الواجب عن الغیر قوله من غیر قصد قال الامام شمس الائمة السرخسی رحمه اما الزلة
فلا یوجد فیها القصد الی عینها ولکن یوجد القصد الی اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل فی الطین اذا لم یوجد القصد
الی الوقوع ولا الی الثبات بعد الوقوع ولکن وجد القصد الی المشی فی الطریق وانما یؤاخذ علیها لانها لا تخلو عن نوع تقصیر یمکن التحرز
الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصیة حقیقة فهی فعل حرام یقصد الی نفسه مع العلم بحرمته قوله فنقله المطلق ای الخالی عن قرینة
الفرضیة والوجوب والاستحباب والاباحة وکونه زلة او سهوا او مخصوصا بالنبی عم فیه اربعة مذاهب حاصل الاولین الاتفاق
علی عدم الجزم بحکم ذلک الفعل بالنسبة الی النبی عم والاختلاف فی انه هل یلزمنا الاتباع او نتوقف فی الاتباع ایضا وحاصل الآخرین
الاتفاق علی ان حکم الاباحة للنبی عم والاختلاف فی انه هل یجوز لنا الاتباع ام لا واعترض علی مذهب التوقف بانا امنا ان نمنع الامة
من الفعل ونلزمهم علیه فیکون حراما او لا فیکون مباحا فلا یتحقق القول بالتوقف واجیب بانا لا نمنعهم ولا نلزمهم بعدم علمنا
بالحکم فی حقهم لا لتحقق الاباحة وقد یقال علی الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتیان بالفعل وهذا لا یتوقف علی العلم بصفته وعلی
الثانی انا لا نسلم ان الامر فی الآیة بمعنی الفعل والآیة بل هو حقیقة فی القول علی ما سبق وعلی الثالث ان الاباحة لیست بمجرد جواز
الفعل بل مع جواز الترک والاثم انه متیقن والصیاغة بخاصة الحرمة بلا دلیل مع ان الاصل فی الاشیاء الاباحة وعلی الرابع ان المراد
بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترک علی ما هو المصطلح فلا دلیل علیه لان الموجود جواز الفعل فالنزاع للواقعیة ویمکن ان یقال

فی الجواب

المراد الاباحة بالمعنى المصطلح وبثبت جواز الترك بحكم الاصل قوله فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا الاجتهاد واستدل عليه
صريحا بقوله ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا بالغير والمفهوم من الوحي ما القى الله تعالى اليه بلسان
الملك او بغيره واجيب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد وكان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى واستدل ايضا بان الشارع
بان الاجتهاد محتمل للخطا فلا يجوز عند البعض ودليل لاحتمال الخطا ولا يجوز بالنسبة الى النبي عم لوجود الوحي القاطع واشار الى
الجواب بان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطا فتقريره صلى الله عليه وسلم قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد ولهذا لا يجوز
عن استدلالهم الآخر وهو انه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازم احكام الاجتهاد ولعدم القطع بانه حكم الله
تع واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف في جواب سؤال بل اجتهد وبين ما يجب عليه من الجواب فانتظار
في تقرير القول المختار الى جوابه وجوابه انه ما مورا بالانتظار فهو شرط الاجتهاد [illegible] لان نفس الاجتهاد ايضا يقتضي زمانا واستدل
واستدل على المختار [illegible] الاول وجوب الاجتهاد عليهم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار [illegible] من غيره من الانبياء
كداود وسليمان عم [illegible] بالفرق [illegible] في قصة الحنفية [illegible] الرابع [illegible] النصوص
[illegible] في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد [illegible]
الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا [illegible] الراى اولى [illegible] فان [illegible] كان [illegible]
[illegible] واستنبط [illegible] فلا شك ان [illegible] اقوى [illegible] له العمل برايه عند عدم النص [illegible] اولى لانه اقوى قوله
ولان الاصل في الشرايع [illegible] من قبلنا الخصوص بزمان الآن [illegible] دليل على ان [illegible] الزمان [illegible] الى
ما دعا اليه [illegible] ابراهيم وهارون [illegible] كان الاصل فيها الخصوص [illegible] اهل [illegible] واصحاب الايكة
وموسى عم [illegible] اليهم واذا كان الاصل هو الخصوص فلا يثبت العموم في الامكنة والازمنة والامم قوله وما ذكروا اخر
[illegible] بالاصول [illegible] لما اورد [illegible] الثاني من اختصاص الكتب بالاصول دون الفروع وكما ورد عليه ان بعض احكامهم
[illegible] النسخ [illegible] وقد اجاب بان النسخ [illegible] بيانا [illegible] ولم [illegible] الا
وما بقي لزمنا الاتباع على انه شريعة [illegible] قوله واختلف في [illegible] قول الصحابي [illegible]
لم يظهر له دليل من كتاب وسنة قوله واما التابعي ما ذكر رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا تقليد [illegible] رجال ونحن رجال
بخلاف الصحابي فانه [illegible] لاحتمال السماع وزيادة الاصابة في الراي [illegible] صحبة النبي عم وذكر الامام [illegible] السرخسي رح
انه لا خلاف في انه لا [illegible] التابعي [illegible] في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم [illegible] خلافه فعندنا
يعتد [illegible] لا يعتد به باب في [illegible] الكتاب والسنة من البيان وهو يشارك العام والخاص والمشترك [illegible]
من جهة [illegible] الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء بالسلف [illegible] البيان يطلق على فعل المبين
[illegible] السلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم [illegible] النظر الى [illegible] الاطلاقات قيل
هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والى الاول ذهب [illegible] وحصره في بيان الضرورة وبيان التبديل
وبيان التغيير وبيان التفسير وبيان التقرير وذكر فيه وجه ضبط وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل [illegible]
النسخ من اقسام البيان لانه رفع الحكم لا اظهار حكم الحادثة الآن فخر الاسلام [illegible] اظهار الانتهاء مدة الحكم الشرعي
ولا اذا ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان



وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة
ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة ثم التخصيص ايضا من بيان التغيير
الا انه اخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل ولم يعده مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية فان قيل الغاية
ايضا بيان للنسخ فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا لا لازمه قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا الشيء هو من جملة الكلام
بخلاف الغاية فانه بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتباره مثل واتموا الصيام الى الليل
فلهذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث
نعلم من اطلاقه التابيد قوله فلا يجوز التخصيص اي تخصيص الكتاب بخبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي
فلا تخصيصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه او يكون بما فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي
في تناوله والا فقد يجاب بان عام الكتاب قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة
في بعض الموارد فيكون ترك ظني بظني وبعبارة اخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من
وجه فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية وقد يستدل بان الصحابة كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير
فكان اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابي بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه من النبي عم مع انهم انما كانوا
يخصصون الكتاب بالخبر بعدما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع او غيره وقد عرفت ان العام الذي خص منه البعض
يصير ظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس قوله ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الاتفاق يجوز تكليف المحال
ولا اعتداد به وبما روي من انه لما نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر فكان احدنا
اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود وكان ياكل ويشرب حتى يتبينا فهو محمول على ان هذا الصنيع كان في غير الفرض من
الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض قوله فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا اي بيننا
وبين الشافعي والا فعند اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان
قلت فما فائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان قلت فائدته العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلمه
احد الامرين الاستغراق في الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء اصلا واستدل على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب
بقوله ثم ان علينا بيانه اي فاذا قراناه بلسان جبرئيل عليك فاتبع قراءته وتكرر حتى يترسخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل
عليك من معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه وانما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح
ولو سلم فبيان التغيير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك فبيان التغيير
فقد خص منه بالاجماع قوله وبيان التغيير انما يصح [illegible] حكم وان كان غيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح الا موصولا
بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس او سعال او نحوهما وعند ابن عباس رض يجوز متراخيا تمسك
بما روي انه عليه السلام حلف على غزو قريش ثم سكت ثم قال ان شاء الله تعالى وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما اوجب النبي عم الكفير معينا بل قال
فليستثن او ليكفر فاوجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا يكون على التعيين بل الواجب احد الامرين وعلى
هذا ينبغي ان يحمل كلام المص لا على انه لو جاز التراخي لما وجبت الكفارة اصلا لا عينا ولا مخيرا فان قيل قد روي ان النبي عم
قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله وايضا سالته اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف فقال غدا اجيبكم

فقال أجيبكم غدًا فافتتر الوحي بضعة عشر يومًا ثم نزل ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدًا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله
فلو صح انفصال الاستثناء عن قوله غدًا أجيبكم بايام فالجواب عن الاول ان السكوت العارض محمول على ما ذكرنا من نحو تنفس
او سعال جمعًا بين الادلة وعن الثاني ان قوله ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله غدًا اجيبكم بل معناه افعل ذلك ان علق
لكنما اقول اني فاعل اعلاء بمشية الله تع ان شاء الله كما يقال كل افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله فعلى هذا يحمل قول ابن
عباس على ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز انفصال الاستثناء
نية وان لم يقع تلفظًا فان قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال يشتمل على اثبات شيء ونفيه في زمان واحد والا لكان تغييرًا بعد ثبوته
انه لما وقع في كلام الله تع يحمل على وجه لا يلزم منه ذلك التناقض وذلك لانا نجعل المجموع كلامًا واحدًا موجبًا للحكم على تقدير الشرط او الصفة
مثلا وساكتًا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما يكون
في فصل مفهوم المخالفة فان قلت فما معنى التوقف على هذا التقدير قلت معناه انه يتوهم الاطلاق على تقدير عدم المغير فبعد ذكره تبين ان المراد
الذي كان الحكم السامع على تقدير عدم المغير والآخر انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يقال
انه كان اولا للايجاب وبعد البيان صار تصرفًا يمين والآخر ان هذا المعنى يتحقق في بعض صور الشرط لا غير قوله واختلف في التخصيص
بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيًا ام لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا
بالمستقل ولهذا لا خلاف في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام
ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد بنيت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص
مجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه
لا يشترط لم يجر على هذا الاصطلاح لتعلمهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس
ولا خفاء ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل ظاهر يستعمل في خلافه كالمطلق
في المقيد والنكرة في المعين ولهذا احتج اصحاب الشافعية بقصة البقرة والا فلفظ بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون
من العموم في شيء ووجه الاستدلال انهم امروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق وورد بيانه متراخيًا وانما قلنا انهم
امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله تع انها بقرة صفراء فاقع لونها للبقرة المامور بذبحها والقطع بانهم لم يؤمروا
ثانيا بتجدد وبان الامتثال انما حصل بذبح البقرة المعينة والجواب منع ذلك بل المامور بذبحها كانت بقرة مطلقة بحسب
ما هو ظاهر اللفظ ولهذا قال ابن عباس رض وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم
فشدد الله وقد دل قوله تع وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا
وتعللا ثم نسخ الامر المطلق وامر بالمعين واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعًا اذ لم يحصل
لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ كاف في العلم بذلك والتردد
انما وقع في التفصيل والتعيين قوله في قوله تع لنوح عم فاسلك فيها اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرًا وانثى واهلك
فيه ان الواو لاهلك ثم خص منه ابنه بقوله انه ليس من اهلك قوله لان ما لغير العقلاء هو مذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على
انها تعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعرى في السؤال وهو من الفصحاء العارفين باللغة
ولما سكت النبي عم عن تخطئته فالجواب انه انما اورده تعنتا بطريق المجاز او التغليب فان اكثر معبوداتهم الباطلة مما لا يعقل



ذوي العقول فغلب جانب الكثرة ولا خفاء ان التغليب ايضا نوع من المجاز وقد روي ان النبي عم قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت
ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون في قوله تع ان الذين سبقت لدفع احتمال المجاز لا للتخصيص العام قوله واحتج بانهم قالوا ان الخلاف
مبني على ان التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تغيير عند الشافعي ثم رد ذلك بانه لا فرق بين التخصيص بالمستقل وبين
الاستثناء في ان كلا منهما بيان تغيير وانما افترقا في جواز التراخي بناء على ان الاستقلال وعدمه واقول المحققون من اصحاب
الشافعي على ان الاستثناء بيان تغيير خلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الاجزاء
لكن لا بتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض قوله
فصل في الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع فالمراد صيغ الاستثناء واما لفظ
الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالصواب ان يقسم اولا الى القسمين ثم يعرف كل واحد على حدة والمص
ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء ثم المتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج
عن متعدد بالا واخواتها وعدل المص عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج
وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع
عن الدخول فهو مجاز فحسبانه لطول وغيره وانت خبير بان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج هنا
مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس قوله بالا واخواتها احتراز عن سائر انواع التخصيص
على الجمع باعتبار انها قصر العموم ونقض للشيوع على ما هو مصطلح الشافعية فان قيل يدخل في التعريف الوصف الاخر
ونسوي وغيره لك قلنا ان تخرج تناول صدر الكلام وحينئذ فهو استثناء والا فلا اشتراط لعموم التناول قوله فالوا حقيق
كون الاستثناء بيان تغيير اما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم المجموع على تقدير عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهر
ان المتكلم اراد البعض وهذا ظاهر في المذهب الاول وليس بمختار عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء
هو الثبوت للكل فيغيره الى الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التقويم هو تغيير من حيث
انه رفع البعض وبيان من حيث انه تقرير الباقي قوله اختلفوا في كيفية عمله قد يسبق الى الوهم ان في الاستثناء المتصل
تناقضا من حيث ان قولك لزيد علي عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاحتيط الى كيفية عمل
الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم فيها ثلثة الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلثة قرينة الثاني ان المراد
بعشرة معناها اي عشرة افراد فيتناول السبعة والثلثة معا ثم اخرج منها ثلثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة
المخرج منها الثلثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة الثالث ان المجموع اعني العشرة الا ثلثة موضوع بازاء السبعة حتى كانه وضع
لها اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلثة قوله وهو فرق اخر على مسئلة اختلافهم في ان الاستثناء من الاثبات
نفي وبالعكس ام لا فعند الشافعي نعم حتى يكون معنى الا ثلثة انها ليست علي وعند الحنفية رحمه الله لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت
الثلثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا اثبات ولا نفي بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا
قوله وهذا المذهب ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على ان البعض غير ثابت من الاصل
حتى كانه قيل علي سبعة ولم يتعلق الحكم بالعشرة في حق لزوم الثلثة فالاستثناء تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المخرج
وعند الشافعي بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام ايجاب للكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي

اعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل والاطلاق المخصص ه

بيان ه

عن البعض حتى كانه قال الا ثلثه فانها ليست على فالحزمه الثلثه للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء
قصرا في الحكم فاجابوا بان الكلام قد يبطل حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد كما في
طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق الاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة
فقط لزم اثبات ما لم يحتمل اللفظ او السبعة لا يصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان اسم العدد
نص في مدلوله لا يحتمل غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فاستقر المعنى بهذا الجواب ان مراد كم بكونه
بطريق المعارضة عوان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث
قال ان استعمال المتكلم العشرة في السبعة مجاز والا واخرا قرينة المجاز قوله وقبله عطف على عدالكلم اي اطلق العشرة على عشرة
افراده ثم اخرج ثلثه قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو السبعة قوله حجته فوا حجة الذاهبين الى المذهب الاول
بانه لا بد ان يراد بالعشرة تمامها او سبعة اذ لا ثالث والاول باطل للقطع بانه لم يقر الا بسبعة فتعين الثاني وايضا لو
كان المراد عشرة لكان الا سبعة من الصادق مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لبث
خمسين ونفيه واجيب بان المراد باللفظ الاول الكل لكن انما يتعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم باخره فلا فساد وقد اورد
فخر الاسلام ثلث حجج من قبل الشافعي رحمه الله ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان ولا ذهب المصنف الى القول
بانه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الاول جعلها حججا على المذهب الاول تقرير الاولى انه لا سبيل الى جعل المستثنى في حكم
المسكوت عنه لان اعدام الكلام اي القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقائق خلاف وجود التكلم مع عدم
حكمه اي الاثر الثابت به بناء على مانع فانه شائع مستفيض كالعام الذي خص منه البعض يمتنع حكمه في القدر المخصوص فهنا
يثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام في نفسه الا انه يمتنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثانية ان
اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى
مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا في حكم المسكوت عنه وتقرير الثالثة انهم اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة التوحيد
اي اقرار بوجود الباري تعالى ووحدته فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار
بوجود الله تعالى بل بنفي الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها عما سوى الله ولا شك انه لو تكلم
بكلمة التوحيد دهري منكر لوجود الصانع حكم باسلامه وجعل عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر
فلا تقرير للحجج على وفق ما ذكره القوم احتج بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات وبالعكس وقد
سبق ان هذا عبارة عن المذهب الاول فيكون حججا على اثباته وايضا انها تدل على بطلان المذهبين الاخيرين فتعين الاول
وذلك لانه لا تحقق على المذهبين الاخيرين حكمان احدهما نفي والاخر اثبات بل حكم واحد فقط اما على المذهب الثاني فلانه انما
يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه ولا حكم فيه الا على الباقي واما على المذهب الثالث فلان مجموع المستثنى منه والمستثنى
واداة الاستثناء عبارة عن الباقي ولا حكم الا عليه هذا ولكن لا يخفى ان الحجة الاولى لا تدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام
للتكلم بل قول بان عشرة الا ثلثه اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر الى التكلم بالاطول قوله فان قيل تقرير السؤال
ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله ان كان بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية
من نصف الجارية وانما يلزم لو كان النصف مستثنى من المراد ولكن لكل بل هو مستثنى من المتناول اي ما يتناوله اللفظ وهو الجارية لما

المراده



بكمال الجاعل ما سبق من ان الاستثناء عبارة عما بقي منه وهو بعض ما يتناوله صدر الكلام في حكمه وفيه بحث اما اولا فلان المستثنى
منه هو اللفظ باعتبار ما يتناوله لا بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد المتعين من اللفظ
المستعمل في معناه المجازي استثناء متصلا مثل جعلوا الاصابع في آذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها
الاصول على انه استثناء متصل وما ذكره المص من ان القبيل الاول اي بالجارية نصفها مجازا او اخرج النصف منها باعتبار انها متناول
الكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه يرد اعتراض ابن الحاجب وهو انا نقطع بان من قال
اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قطعا وايضا يلزم التسلسل لان
استثناء النصف من الجارية تقتضي ان يراد بها الربع واخراج النصف من الربع تقتضي ان يراد به الثمن وهكذا الى غير النهاية
وايضا انا قاطعون بان الضمير في الا نصفها للجارية بكمالها لانا نقطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره المص
يلزم ان يراد بها الجارية بمعناها المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور في صنعة الاستخدام قوله والجواب الجواب
عن الحجة الاول بان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح في بعض الصور
وهو ما اذا كان اسم عدد فانه اخرج في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غير حقيقته ولا مجازا ولو كان هذا ضعيفا بناء على ان
المجاز باعتبار الاطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى جارية الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض اعضائه كاليد ولو صحت الارادة
مجازا فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل ومنها يصح ان يراد الكل ويكون تعلق بعد اخراج البعض ولا يخفى عليك ان هذا
دليل مستقل على نفي المذهب الاول ولا يترك فجعله جوابا عن الحجة الاولى من تكلف واجاب عن الثانية بان قول اهل اللغة ان الاستثناء
من الاثبات نفي وبالعكس مجاز لوجوه الاول انهم اجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي يستخرج بالاستثناء بعض الكلام
عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى وظاهر الاجماعين متنافي فلا بد من التوفيق بحمل الاول على المجاز
وانما حمل المص من الوجه الضعف لان الاجماع الثاني ثم ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب وضعه وحقيقته واثبات
ونفي بحسب الاشارة على ما صرح به فخر الاسلام من ان كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا انه يجب صدر الكلام
ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت باشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة ولا يمكن التوفيق
لاجل الثاني ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخيرين وقد ابطلنا المذهب
الاول بما سبق من الدليل فبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس فوجب تاويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكونه من النفي
اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله عم لا صلوة الا بطهور على ما سيأتي والثاني ان كلام المص مبني على ان القول بكون الاستثناء
من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو عينه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات
وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرجت
من العشرة ثلثه ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلثة الحكم وبالثبوت وبالثلثة الحكم بعدم الثبوت قوله ووجه المجاز اي
طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه
كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحة
منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة الصلوة بطهور فعبروا عن انتفاء الحكم الصدر بالحكم بنقيض حكم
الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس كما في التقويم ان قولهم هو من النفي اثبات ومن الاثبات نفي

الملاق على ظاهر الحال مجازا لانا اذا قلت لفلان علي الف الا عشرة يجب العشرة لانا لو تيقنا ولكن عدم الوجوب على المتيقن
بنفي باق الوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب قوله وليس نفيا واثباتا اي ورد دليلين على ان الاستثناء في مثل لا صلوة الا
بطهور لا يكون اثباتا وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة اي صحيحة وقد سبق
ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة الملصقة بالطهور
باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وفيه اي وفي غاية الفساد القطع بان مثل قولنا اكرم رجلا عالما
للدلالة على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة لكي يحتاج الى شيء آخر غير مستكبر في شيء من الصور فضلا عن جميع العقو
والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قد صرح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس
ولا نزاع لاحد في ان من حلف لا يكلم رجلا عالما يحنث بكلام واحد واما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانا لا نحنث
بمجالسة عالمين واكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلا على ان
القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق والثاني ان قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلوة
جائزة والسلب الكلي لا يقتضي وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير
جائزة الا حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر
بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوات بالاستثناء وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد وكان الاستثناء
من النفي اثباتا لزم تعلق اثبات ما نفي عن الصور لكل فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جائزة
حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي هو المستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق
بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم نقيض الاول وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة متحققة بالطهور قلت لا يخرج على هذا التقدير
بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة اي الوجه الثاني مبني على ان يكون قوله الا بطهور حالا اي لا صلوة جائزة في حال من
الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلوة فهي غير جائزة الا في تلك الحال فانها جائزة حينئذ كما تقول ما جاءني القوم الا راكبين
بمعنى جاؤا راكبين لا ماشين من جهة ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة
ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور فانه مما لا يرد عليه شبهة فضلا عن ان يحتج كيف وكم
الكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض نعم لقائل ان يقول
ان الموضوع في صدر الكلام نكرة ذاته يعم فردا فردا وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي حتى جاز الا الاستثناء
ذكر بعض الموضوع ولا يلزم كونه على الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا حالة الاقتران بالطهور
على الحكم وثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوات اذ نقيض السلب الكلي الايجاب الجزئي كما يقال ما جاءني احد الا راكبا
قوله فان قيل حاصل السؤال ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكر في مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان
يجالس كل عالم فيلزم ههنا ايضا ان يصح كل صلوة بطهور وهذا قوي بكون الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل الجواب انا
قائلون بالعموم لكن لا يلزم الحكم في ان كل صلوة بطهور بل انما علم الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور وهذا العموم بحكم
بالجواز والعام لا يستلزم الخاص والجواز في مجالسة كل عالم انما هو بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه باليمين
انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء اخرج العالم عن تحريم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل قوله وايضا



لم يسلم الخصم قاعدة عموم النكرة الموصوفة والبحث لزوم العموم في مثل لا صلوة الا بطهور بطريق الالزام وهو انه يسلم
القياس انه من مراتب اثبات العلية بطريق الايماء ان يفرق بين حكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى فنصف
ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو علة لسقوط المفروض فههنا لو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة
للجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقرونة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر
لانه طريق ظني وقد عارضته الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفتقر الى اشياء اخر على انه لو ثبت العلية
لم تفد الجواز لانتفاء الحكم لعدم شرط او وجود مانع فمن اين يلزم جواز كل صلوة بطهور والحاصل انهم قائلون بان مثل قولنا
ما كتبت الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه ان لا يتوقف الكتابة على شيء آخر قوله وهو اقوى دليل الخصم
يعني كونه دليلا اقوى دلالة مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل
بقرينة عدم ظهور ما يصلح استثناء ومنع الاوجه ان يقال ان قوله الا خطأ مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا
والاستثناء المفرغ متصل لانه مخرج على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه
ووصفه قوله واما كلمة التوحيد جواب عن الحجة الثالثة وتقريره ظاهر فان قيل لزوم وجود بطريق الاشارة اعتراف
بمذهب الخصم فانه لا يدعي انه ثبوت الاثبات بطريق العبارة بعد ان يكون السوق لاجله بل لا يدعي انه مدلول اللفظ ولزوم وجوب
بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضي ان لا يجب الزمري الثاني للصانع هو مشابه الاول وهو خلاف الاجماع واجيب
عن الاول بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاشارة في مثل الصورة
لا يوجب الاطراد لانتفائه في مثل لا صلوة الا بطهور وعن الثاني بانه بني الامر على الاعم الاغلب وحكم باسلام من قال بظاهر
قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث قوله وما قيل حاول ابن الحاجب تحقيق رد المذهب الثالث
بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه واداة الاستثناء معناه الافرادي والمفرد لا يقصد بجزئه
منه الدلالة على جزء معناه الثاني انه خارج عن قانون لغة العرب اذ لم يعهد مركب من ثلثة الفاظ والامر كب المعرب جزؤه
الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغة
اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فاشار
المصنف الى منع الوجه الثاني ونقضه وحله على وجه يندفع به الوجوه الاربعة اما المنع فهو انا لا نسلم انه لم يعهد في لغة العرب لفظ
مركب من اكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها وبرق نحره وامثال ذلك واما النقض فهو ان
مثل ابي عبد الله علما مركب من ثلث كلمات مع ان الاعراب في وسطه بدليل قولنا جاءني ابو عبد الله ورايت ابا عبد الله
ومررت بابي عبد الله واما الحل فهو انه ان اريد انه ليس في لغة العرب مركب الموضوع الشخصي من اكثر من كلمتين فمسلم
لكن القائلين بان المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا انه موضوع له بالشخص بمنزلة بعلبك
ومعديكرب بل ارادوا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه انه اذا
غير صيغة فعل بالفتح الى صيغة فعل بضم الفاء وكسر العين فهم منه معنى المبني للمفعول واذا ركب زيد مع قائم وجعل احدهما
فهم منه الحكم بثبوت القيام له الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها اوضاع كلية وان اريد انه ليس في اللغة
مركب الموضوع النوعي من اكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة بالنوع سواء تركب من كلمتين

او اكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم حساس متحرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى
انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف بما لحقه بعض انواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي يثبت كما يتركب
من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب في وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الافرادية لانها كلمات ولا يتعلق بالمجموع
كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزءا من الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عود ع
الى المبتدأ في مثل زيد ابوه قائم مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع ومثل الانباء في الاخراج الجمعي عليه لانه مما يفيد اداة الا
والمعاني الافرادية ليست بمهجورة في الموضوعات النوعية واقول اما الجمع فجوابه الاستقراء ونقل ائمة اللغة واما النقض
بمثل شاب قرناها فمدفوع بما ذكره في الكشاف جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلثة اسماء فصاعدا فكيف يكون الكلمات التي
هي اسماء السور وذلك انه قال ان التسمية بثلثة اسماء فصاعدا مستنكرة لعمري وخروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسما
واحدا على طريقة حضرموت فاما غير مركبة منثورة نثر اسماء العدد فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما سموا
بتأبط شرا وبرق نحره وشاب قرناها وكما لو سمي بزيد منطلق وببيت من الشعر ولا خفاء ان مثل عشرة الا ثلثة ليس
محكيا بل يعرب باختلاف العوامل واما النقض بمثل ابي عبد الله حيث اعرب في وسطه ففي غاية الخفاء لان ابن الحاجب قد احترز
عنه حيث قال لا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا ادري كيف خفي هذا على المحشي واما الحل فليس بمستقيم لان المقصود
رفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث اسند الحكم الى الكل واخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا
كليا ليس بمأخذ على احد ولم يقع فيه خلاف ولا يصلح ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لا يفي بالمقصود لان المفردات مستعملة
في معانيها الافرادية فاما ان يراد بالعشرة في قولنا له علي عشرة الا ثلثة عشرة افراد ويحكم بالاثبات وهو التناقض او يراد بها سبعة
افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الثاني فيجب القول بان المجموع موضوع
للسبعة بالنوع لا يغني من الحق شيئا بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت منها ثلثة مجاز للسبعة
لان العشرة التي اخرجت منها ثلثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلثة وقبله مفهوم واحد وليست
السبعة بعشرة على حال اطلقتها او قيدتها انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة كما يقال انها اربعة ضمت اليها ثلثة وانها ليست
باربعة اصلا انما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلثة ثم ان السبعة مرادة في مثل عشرة الا ثلثة فان قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة مخرج
بانها اخرجت منها ثلثة كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ولا نفهم
منه عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلول العشرة متحققا فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له وضعا واحدا كما يتصور بل على انه يعبر
عنه بلازم مركب والشيء قد يعبر عنه باسم الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وكم من فرق في العدد فانك قد تنقص
عددا من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقص ثلثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد تضم عددا الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر
بنت سبع واربع وثلث ... هي حسب المتيم المشتاق والمراد بنت اربع عشرة وقد يعبر عنه بغيرهما كما قال العشرة جزء على انه وضعف
لكنه وربع الاربعين وعلى هذا ينبغي ان يحمل المذهب الاخير والمذهب الثالث يرجع الى احدهما وانت بعد ذلك خبير بعد ذكر الحقيقة
التي ابطلنا بها المذهبين والله اعلم قوله شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي بالمستثنى اثباتا لانتفاء
بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فصار كل من الاثبات والنفي في المستثنى
ثابتا بدلالة اللغة كالعدد لان حكم الصدر ثابت قصدا وصراحة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا خفاء ان هذا انما يصح في الاستثناء المفرغ
ونحوه

116

المفرغ للقطع بان مثل ما جاءني الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات مجيء زيد وقيامه بابلغ وجه واوكده حتى قالوا انه تأكيد على
تأكيد قوله بحكم العرف يعني ان العرف شاهد بان الاستثناء يفيد اثباتا بحكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة
وهو انما يصح على المذهب الثالث دون الاول لانه يفيد بطريق العبارة ودون الثاني لانه لا يفيد اصلا الا ان الكلام في ثبوت هذا
العرف وفرق بين العدد وغيره وايضا مبنى هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب
الاول دون الثاني وقد عرفت ما فيه وانه لا تعلق له باختلاف المذهبين قوله وهذا مناسب يعني ان القول بان الاستثناء في
غير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة الاول ما في المعاني والبيان من ان ما والا
للقصر مثل ما جاءني الا زيد الاستثناء موضوع لغة للتوكيد يعني انه لا يشارك المستثنى في الحكم من افراد المستثنى منه وبلام
منه التخصيص الى اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصر الثاني اجماع اهل اللغة على انه اخراج المستثنى عن حكم
المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقي اي قصد الى الحكم على ما بقي من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات او نفي
في القدر المستثنى وان كان لازما الرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ضمنا واشارة لا قصدا وصراحة قوله
مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعا
وحكما لان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر على ما تناوله اللفظ ولا يعمل فيما يثبت حكما فلو وكل بالخصومة واستثنى الاقرار
فعند ابي يوسف رحمه الله لا يصح لان الاقرار يثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح
اخراجه منها فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله بطريق المعارضة الا بنقض الوكالة وقد صح عند محمد رحمه الله لوجهين الاول ان الخصومة
لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فيدخل فيه الاقرار والانكار قصدا فيصح استثناء
الاقرار موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير الثاني انه بيان تغيير لانه تغيير اذ ابا لخصومة متناولا للعوضين الذي هو الخصومة
لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار فقيل لا يصح بالاتفاق لما
فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة والانكار وعن مجازه اعني مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول
لمحمد رحمه الله وهو ان المجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قد يصير مجازا
واستثنى بعض افراد المجاز كما يقال رايت في الحمام الاسود الا هذا الاسد وذكر ان دخول الانكار فيه ليس من حيث انه
معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد المعنى المجازي نظرا الى عموم المجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعا للانكار بالاصالة
لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بطريق الاصالة واما عند ابي يوسف رحمه الله فلا يصح استثناء الانكار لكن لا للدليل
الذي ذكره في عدم صحة استثناء الاقرار اذ الانكار يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار
فيكون استثناؤه بمنزلة استثناء الشيء من نفسه ولقائل ان يقول الاقرار يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا وحينئذ لا يتصور
اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرب ان يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعا للانكار فاذا استثني لزم استثناء
الاقرار ايضا فلزم استثناء الشيء من نفسه قوله مسئلة المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمنقطع ولفظ
الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغ الاستثناء فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع
لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع فكلام المص يحمل على ان الاستثناء اي الصيغة التي تطلق عليها هذا اللفظ
مجاز في المنقطع فان لفظ الاستثناء تطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى الصيغ قوله وقد اورد اصحابنا الظاهر

ان الاستثناء في قوله تعالى واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل اي واولئك الذين يرمون المحصنات محكوم عليهم بالفسق الا التائبين
منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله تعالى وقد
جعله فخر الاسلام وغيره منقطعا وبينوه بوجهين الاول ما اختاره المصنف رحمه الله وهو المذكور في التقويم وحاصله ان المستثنى وان دخل
في الصدر لكن لم يقصد اخراجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم آخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقا
يعني انه اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام والا فلا تعلق له بالاتصال بخلاف وجه الانقطاع الثاني الذي ذكره
فخر الاسلام وهو ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة ان الفاسق عبارة عمن قام به الفسق والتائب
ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبني على انه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل واما اذا لم يشترط ذلك فيتحقق الفسق
لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بخارج عمن كان فاسقا في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف
والقاذف فاسق لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لا يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج عن لازمه وهو الفسق في الجملة وان
لم يكن فاسقا في الحال واعترض المصنف رحمه الله بان المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك
وهم الذين يرمون المحصنات ولا شك ان التائبين داخلون فيهم فيخرجون عن حكمهم وهو الفسق كانه قيل جميع القاذفين
فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثناء متصلا بناء على ان زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق
فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه نفس القوم او الضمير المستتر في المنطلقون بناء على انه اقرب وان عامل الصفة
في المستثنى المتصل فلا بد ان المستثنى منه هو القوم او الضمير في منطلقون بمعنى الكلام ان زيدا داخل في القوم والحكم عليهم
بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام في الآية واجاب بعضهم عن هذا الاعتراض بان المراد
ان الفاسق اما ان يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات او بمعنى من تحقق منه الفسق في الزمان الماضي او من قام به الفسق
في الجملة ماضيا كان او حالا فان اريد الاول فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء
المتصل ان يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقين للتائبين
بخلاف منطلقون فانه بوضعه يدل على تقرير عموم الاستثناء وان اريد الثاني او الثالث فلا يصح اخراج التائب من الفاسقين لانه فاسق
بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقاذف فاسق ولا يخفى ان منع دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الاول لا يدل
على عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الآخر ... والاستدلال الاخير لا يدل على ان التائبين ...
يدخلون ... المستثنى منه ... فلا يصح الاستثناء ...
لتائبين منهم ... فالتائبون ...
الانطلاق فانه يصح الاستثناء ... باعتبار ... القوم ... الا زيدا ... الاستثناء ...
في كل ... المستثنى ...
للاستثناء المتصل ... لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه ... معلوم ...
فخر الاسلام بعدم دخول التائبين في صدر الكلام ... الكاذبين ... فان الاستثناء كما يجوز من



من المحكوم عليه يجوز من غيره كما في قوله تعالى الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امرأته ... وان كان ... خارجة عن الحمل على الكلام
لانا نقول فحينئذ يلزم ان يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونون من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء
منقطع لان معنى انهم فاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة والظاهر انه محتاج الى تكلف في التقدير اي حال توبة الذين
تابوا اي الا توبة القاذفين اي وقت توبتهم على ان يجعل الذين حرفا مصدريا لا اسما موصولا وضمير تابوا عائدا الى ... 
وبهذا التكلف والتي يكون ... مفرغا متصلا لا منقطعا قوله مسئلة اذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على بعض
بالواو فلا خلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فذهب الشافعي الى انه ظاهر
في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب ابي حنيفة رحمه الله انه ظاهر في العود الى الاخيرة
لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت به
باعتبار ضمير او اسم اشارة ويحتمل ان يجعل القرب والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا آخر يعني ان الاخيرة بسبب انقطاعها
تصير بمنزلة الحائل بين المستثنى والمستثنى كالسكوت من غير ان يجعل المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط
الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى
الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرها والضرورة انما تثبت من جانب صدر الكلام وفيه انه لما ورد الاستثناء لزم
توقف صدر الكلام ضرورة انه لا بد له من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا يتجاوز الى الاكثر ولما كان هاهنا مظنة
ان يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء اجاب بان العطف لا يفيد شركة الجمل التامة في الحكم على ما سبق
من ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم وان وضع العاطف للتشريك في الاعراب والحكم فان لا يفيد التشريك في الاستثناء
وهو مغير للكلام اكثر اولى قوله وصرف الى الكل ... المسائل الجزئية وقع فيها النزاع وكذا الكلام ومنها آية القذف
المشتملة على الجمل الثلث هي فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون والشافعي من مذهبه ان القاذف في الاحكام على انه جعل جملة لا
تقبلوا متعلقة بجملة فاجلدوا ... كونها معطوفة عليها ... ان ... وجعل جملة واولئك هم الفاسقون عطفا على جملة
ولا تقبلوا مع انها اسمية اخبارية ... الاستئناف بيانا لحال القاذفين وجعل ... غير صالح ان يكون جزاء للقذف ... 
ولا تقبلوا فعلية طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه الاستدلال انه تعالى جعل شهادة الحد ... القذف ... التوبة وحكم عليه بعدم القبول
فلم يتعلق عنده بالجلد فيلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع لا تقبلوا عن فاجلدوا اذ لو كان عطفا عليه لسقط بالجلد
عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث فلا نزاع لاحد في ان قوله ولا تقبلوا عطف على
فاجلدوا الا ان الشافعي يجعله من تمام الحد بناء على انه لا يناسب الجلد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا حرمة
فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا لا يسقط بعفو المقذوف فصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعي بل هو
ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال و
طلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد فيصح صرف الاستثناء الى الكل قوله ثم اولئك هم الفاسقون جملة
مستأنفة مبتدأة ... اذ ... ما كتبي ... من ضرورة القذف سببا لوجوب العقوبة التي تنوب عن
بالشهادات مع ان القذف يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة يعني انهم الفاسقون العاصون ... 
العفة من غير فائدة حيث عجزوا عن اقامة اربعة شهداء فلهذا استحقوا العقوبة ... ولا يجوز ان يكون ذلك ... في معرض التعليل

لرد الشهادة حتى [illegible] بسبب الفسق فتقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل رتبا
يتكلم بالفاء كما قيل وفيه نظر لانه لم يرد ذلك على تقرير جعله علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو لمجرد النسق والنظم دون
العطف على الحكم فلا نسلم كذلك اذا جعلنا في موضع العلة لرد الشهادة مع انه اقرب **قوله** ومن اقسام بيان التغيير الشرط
انا لا نعرف فلا يخرج الصيغة عن ان تكون [illegible] وثبت موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال بنا
على جواز [illegible] بالعقد مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط تبين ان هذا المحتمل مراد وذكر الامام شمس الائمة السرخسي ان البيان
[illegible] لان مقتضى انت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبالشرط يتبدل ذلك ويتبين انه
ليس بعلة حتى يتحقق ولا ايجاب للعتق الى حين وجود الشرط [illegible] فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه ان يكون اخبارا بالواجب
وذكر فخر الاسلام ان الا منهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لا في الحال
ولا في المال والتعليق يمنع الانعقاد في الحال لا في المال **قوله** ولا يفسد البيع الا انه بقوله بعت هذا العبد منك بالف على
ان نعتقه لان الشرط وهو كون نعتقه علما لما سبق من ان الا على تستعمل في الشروط مع ان هذا شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق
ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شيء من شيئين اي احد النصفين من نصفي العبد ولان الاصل انه شرط من جهة فافاد توزيع الثمن
وليس شرطا حقيقة فلم يفسد البيع **قوله فصل** النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل يقال
نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى آخر ونسخت النحل نقلتها من موضع الى موضع ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال
من وارث الى وارث وفي الشرع هو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي
المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية او
خلاف حكم ما يرافعه ونافيه لا بحرد المغايرة كالصوم والصلوة وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير
ذلك وخرج ما يكون بطريق الانسا والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود
تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر من المبني للفاعل وهو الناسخية لا من المبني للمفعول
وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ على النسخ الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على
وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر
لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فاذا ما كان لا يرفع لانا
نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق
في المستقبل وبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون **قوله** وقد كان الشارع يعني ان النسخ بيان لانتهاء الحكم بالنظر الى علم الله تعالى و
تبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاؤه عندنا **قوله** ونحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس في الاطلاق لفظ
النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التنزيل وانما النزاع في وروده بمعنى يقتضي حكما يخالف ما يقتضيه نص
سابق على توقيت بل جار على الاطلاق الذي يفهم منه التابيد ولهذا كان يقتضي الخالف [illegible] ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها
كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء الاطلاقه يفهم منه التابيد ولا خلاف في ان قوله تعالى ما ننسخ من آية الآية لا ينافي ذلك
بل الجواب انا لا نعرف ان شارة موسى عليه السلام وعيسى شرع النبي عليه السلام فاجابها الرجوع اليه يقتضيان توقيت احكام التورية والانجيل
لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا او مقررا او مبدلا للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت [illegible]



نبي مطلقة يفهم منها التابيد فتبين انه يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا
فرفع **قوله** اما النقل فالقائلون ببطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا في كل منهما انه متواتر
اما الكتاب فهو ما نقلوا انه في التورية تمسكوا بالسبت اي العبادة فيه والقيام بامرها ما دامت السموات والارض
ولا قائل بالفصل بين السبت وغيره واما قول النبي عليه السلام فما نقلوا عن موسى عليه السلام ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيامة
وفي لفظ الادعا اشارة الى الجواب ومنع التواتر والوثوق على كتابهم اي وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض
الاحكام كيف ولم يبق في زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم متواترا وخبرا تابيد شريعة موسى عليه السلام مما افتراه
ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا عليه السلام ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد عليه السلام
والقائلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الاول انه لو حسن النهي عما امر به و[illegible] عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته
وهو ممتنع الثاني ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفيت اولا فظهرت
ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البداء والجهل وكلاهما محال على الله تعالى فالمصنف اجاب
اشار اولا الى ثبوت النسخ بما ينقض حجة اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة في زمن آدم عليه السلام كنكاح الاخوات
لا يرفع القول بتابيد شريعة موسى عليه السلام بدليل يحتمل لان الاحكام المذكورة كانت جائزة بالاباحة الاصلية ورفع
الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت في حق الخصوص او كانت موقتة الى ظهور شريعتهم لانا
نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التخصيص بنص ودليل ظاهر يحتمل الاباحة الاصلية لعلة وشريعة لان الناس
لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة فرفعها يكون نسخا الا انه واجاب ثانيا عن دليل القائلين ببطلان النسخ عقلا
على ما ذكره القوم واشار ثالثا الى بطلان دليلهم الاول بانه لا يمتنع تبدل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الازمان والاحوال
والاشخاص على ما سبق في مسئلة الحسن والقبح **قوله** وقد خطر ببالي لقائل ان يقول الاعتراض انما هو على فخر الاسلام و
من قال بان التنصيص بلفظ [illegible] اصلا فكونه بجهة الوصول مما يكون رجوعا عن مذهبه فلا يتم الجواب الاول وكذا الثاني
لانه قائل بان البقاء بالا يقتضي بل فالقول بان البقاء ليس بالمقتضي بل يكون دفعا للالزام لا توجيها له **قوله** واما محله اي محل
النسخ حكم شرعي فرعي لم يلحقه تابيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او
الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء وحرمته مثل هذا حلال وذاك
حرام والمراد بالتابيد دوام الحكم ما دام دار التكليف ولهذا كان التعبير بقوله الى يوم القيامة تابيدا لا توقيتا فان قيل
قد يستعمل صيغة التابيد في المكث الطويل فيجوز ان يحمل لكنه تابيد يفهم منه الدوام ويكون مراد الكلام طول الزمان ثم يرد دليل يبين
انتهاءه فيكون نسخا قلنا حقيقة التابيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض مجاز للمبالغة لا يعدل الى غيره
وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البداء وهو على الله محال كان التابيد
قيد الحكم كالوجوب مثلا اما اذا قيد للواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا يزيد في الدلالة على جزئيات الزمان
على دلالة قوله صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل التابيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا تناقض
بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لا تناقض بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به في ذلك
الزمان كما اذا قال صم غدا ثم نسخه قبله وذلك كما اذا قال صم غدا ثم نسخ قبل غد فلا يوجد التكليف وحقيقته ان قوله صم ابدا يدل على ان الحكم ثابت [illegible]

من شهور رمضان الى الابد واجب بلا من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بعد علم استمراره
منافيا له وذلك كما تقول صم كل رمضان فانه يعم رمضانات واطلاقه يوهم الخطاب والقامات انقطع الوجوب قطعا ولم
يكن نفيا لتعلق الوجوب بشي من الرمضانات وتناول الخطاب له ولكن الاصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب
فهو تغيير الاول بالابد دون التالي فان قلت قوله تع وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعل من امثلة الاحكام
الشرعية قلت من جهة انه حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها قوله وذبح ابراهيم عم ولده
بعض الى ان ابراهيم عم امر بذبح الولد ثم نسخ بنزول الفداء بذبح الشاة واما الاول فلقوله تع حكاية افعل ما تؤمر فانه يدل
على ان الذبح كان مامورا به ولقوله تع وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المامور به ولو كان المامور به مقدمات الذبح
لما احتيج الى الفداء لانه قد اتى بها واما ثانيا فلانه لو لم يكن الذبح مامورا به لامتنع شرعا وعادة اشتغال ابراهيم واقدامه على الترويع
المرتب على حلق الولد وتله للجبين واما الثالث فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح الا انه كلما قطع شيئا التحم عقيب
القطع قلنا خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل التمكن
من الفعل كما في نسخ الصلوات ليلة المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج واما لو نسخ قبل الفعل فالنسخ
لا يكون الا للكلام اذ لا يتصور نسخ ما مضى ولذا قال امام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يتوقع في المستقبل
فان النسخ لا يتعلق على متقدم سابق بل الغرض انه اذا فرض ورود الامر بشي فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت الفعل
الامر به ما يسع للفعل المامور به والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهره الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ قبل ان
يوتى بشي من جزئياته كما لو قال حجوا من السنة وصلوا غدا ثم قال قبل مجي وقت الحج والغد لا تحجوا ولا تصلوا وقد ذهب بعضهم
الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع هنا ولا ابدال للاتيان وقالوا هو تحكم وجعل ذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد الفدا اصلا
يقوم مقام الشي في قبول ما يتوجه اليه من المكروه يقال فديتك نفسي اي قبلت ما يتوجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد متعلقا
لاحتيج الى قيام شي مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المامور به حتى يلزم الاثم فان قيل لما كان الخلف
قائما مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد وتحريم الشي بعد وجوبه نسخ لا محالة الجواب انا لا نسلم كونه نسخا وانما يكون
انه لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا
يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوته نسخا للوجوب قوله لا القياس لان شرط التعدي الى الفرع ان لا نص فيه قوله فلا نسخ بعد
النبي عم لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي ولا يخفى ان هذا مخصص بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب
المؤلفة بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رض وثبت حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص
على انها انما تحجب بالاخوة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلفة سقط لسقوط سببه لا لورود دليل شرعي على ان دلالة النص
على عدم الحجب بالاخوين تبتني على كون الجمع حقيقة وكون اقل الجمع ثلثة ولا قطع بذلك وقد ذكر فخر الاسلام في باب الاجماع ان نسخ
الاجماع بالاجماع جائز فلانه لا ادري ان الاجماع لا ينعقد البتة خلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما
ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا نسخ به لانه لا يكون الا
عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي عم ولا ظهوره لاستلزامه اجماعهم اولا على الخطا مع لزوم كونه على خلاف
النص وهو غير منعقد فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا لان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع فلا

119

ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشي بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ ولقائل ان يقول الاجماع
الذي في النص خطا وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص يلوح على النص الاول الذي جعل منسوخا به لا يقال قد يكون
الناسخ هو النص المتراخي لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني
عليه فانه يكون متراخيا لا محالة فيصلح ناسخا قوله الى هذا المعنى اشار بقوله يوصيكم الله في اولادكم اي الى ان الايصاء الذي
فوض الى العباد قد تولاه بنفسه لجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقادير فصار بيان المواريث كانه الايصاء وكذا
النبي في قوله عم ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث مشعر بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية
الميراث كما يقال زارني فاكرمته وقد يقال ان الثابت باية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت
حق اخر بطريق اخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسي رحمه الله ان المنتفي باية المواريث انما هو وجوب
الوصية لا جوازها والجواز انما انتفى بقوله عم لا وصية لوارث وهو من نواسخ الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا
بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب لم يرتفع باية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة قوله وكان
هذا مما يتلى في كتاب الله تع يعني ان حكم قوله تع فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله تع الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وان لم يكن قرآنا متواترا
متلوا مكتوبا في المصاحف لكنه يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر رض لولا انني اخشى ان يقال زاد عمر في القرآن
ما ليس منه لاثبت الشيخ والشيخة الى اخره قوله فنسخ السنة بالكتاب متيقن فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه
الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو في القرآن وهو لا يوجب اليقين لا للتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس
فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او السنة مع انه لا يتلى في القرآن للقطع بان اية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه
الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت المقدس من شرائع من قبلنا وهي ثابتة بقوله تع فبهديهم اقتده قلنا
قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان النبي عم يتوجه بمكة الى الكعبة قوله وحديث عائشة رض دليل على نسخ الكتاب بالسنة
فيه بحث لعموم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوي من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها
حتى اباح الله له ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله تع انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن واشار الشيخ
ابو اليسر الى ان حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل النسخ لان قوله تع من بعد نزلت النساء بيان في الابدية المطلقة
يتناول الابد قوله وليس في كل من تلقاء نفسي فان قلت يجوز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي حيث اذن الله تع
له في الاجتهاد من غير ان يقرره على الخطا قوله بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يجعل
فاذا سمعتم مني وقيل هذا الحديث مخالف لكتاب الله تع الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا قوله واما المنسوخ لا في حكم
ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب لان الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في
حكمه والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه قوله قالوا وقد يرفعان تلك استطرادي يعني كما يرفع الحكم والتلاوة
بدليل شرعي حتى يكون نسخا قد يرفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا اختيار في ارتفاع ذلك
بموت العلماء او باذهاب الله تع ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت
فلذا احال هذا البحث على غيره قوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله تع دل على ثبوت النسيان في الجملة لان الاستثناء من النفي

انبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة قوله فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا يعني ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور في انها لا تكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل ومثاله بزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ واليه ذهب علماء الحنفية الثاني انه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية الثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار الخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر ان قوله بدليل شرعي انما ذكر لبيان الواقع سواء تعلق بقوله رفعت او بثبوته لان الزيادة على النص الرافعة لحكم شرعي لا يكون الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي يثبت به الزيادة يجب ان يكون مما يصلح ناسخا وهذا التفصيل المرتب على ما في اصول ابن الحاجب والكلام عليه مواخذتان احدهما انه جعل اخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع ابي حنيفة رحمه الله لانه لا يقول به فلا يتصور رفعه وانت خبير بانه لا مواخذة في ذلك على ابن الحاجب لما علم من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم وغيره في حكم المتبني الثانية ان ابن الحاجب اورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلثة امثلة الاول زيادة ركعة في صلوة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدة على ثمانين في حد القذف والثالث التخيير في ثلثة امور بعد التخيير في امرين كما يقال صم او اعتق ثم يقال صم او اعتق او اطعم وقد قرر في المحصول وغيره تغير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بانه يكون الاصل اعني المزيد عليه بحيث لو اتي به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف ولا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم يجب عليه اعادة الصلوة بركعاتها الثلث بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدا لا يجب الا زيادة عشرين من غير اعادة للثمانين وكذا لو اتى باحد الامرين الاولين اعني الصوم او الاعتاق كان كافيا من غير وجوب شيء آخر عليه وان اقتصر في تفسير تغير الاصل على ما ذكره ابن الحاجب وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد ويبقى الاشكال في المثال الثالث لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين الثلثة امور اذ يحصل الاتيان بالمأمور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية توجيهه ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم في نفي الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله في ضابط تغير الاصل بل من حيث ان مذهبه هو ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ويلزم استينافه او كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين فعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الآمدي في الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا كزيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القاذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار على ما حكاه في الاحكام وفي معتمد الاصول انه قال قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد

ال عبد الجبار



عليه تغيرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجزه ولزم استينافه كانت نسخا او فعل بعد الزيادة فصح ولم يلزم استينافه والواجب ضم شيء آخر اليه لم يكن نسخا ثم قال لو خير الله تعالى بين واجبين ثم زاد واجبا ثالثا نسخ التخيير تركهما فظهر ان في نقل ابن الحاجب خللا بينا قوله فانه ينبغي ان يكون بلفظ المبني للمفعول لان ابن الحاجب لم يعتبره هذا التفسير قوله ترفع اجزاء الاصل قيل معنى الاجزاء امتثال الامر او الخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الفعل لم يرتفع وما ارتفع هو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وايضا قيل ان التخيير بين الاثنين معناه وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع هو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا قوله وايضا المطلق يعني ان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم وهو الجواز على ما ينطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز اذا اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء حكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث لانا نمنع ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اريد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا قوله ولو كان الامر كما توهم اي لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه تبتني على عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انه لا يجب ولا الجاني متعينا بل يخير واحد فيكون فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وايضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكما شرعيا قوله وايضا التخيير انما يحصل بالفعل التخيير قبيل الاستخلاف حتى يشترط في التخيير رجل وامرأتين وشاهد مع يمين والتخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنبيذ ابطال لحصر وجوب الواجب في احد الامرين او لا على التعيين ودفع الاستخلاف فاحد معين هو الاصل الذي تعلق به الوجوب اولا كالغسل مثلا وكالوضوء الا ان الخلف جعل لا انه تعيين ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع فلا لزوم بكل الاستخلاف شيء اخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك الامر الواجب لا على التعيين قوله وقوله تعالى فرجل وامرأتان خبر مبتدأ محذوف اي فان لم يكن رجلان فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا للذكر الوجوب وفيه بحث لان اصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التعرض طلب شهادة رجل وامرأتان او فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته الحصر الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين والجواب ان قوله تعالى فاستشهدوا يجب في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل وايضا قد نقل الحكم عن العقد الى المجالس بعادة من حضور الناس الى مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع وقد يقال ان غاية ذلك على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما لا يجب عند التداين لكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك قوله فلا يزاد التغريب بقوله البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية بقوله انما الاعمال بالنيات والترتيب بقوله ابدؤا بما بدأ الله تعالى به وبقوله لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والولاء بغسل الاعضاء في الوضوء على ما هو مذهب مالك بما روي انه كان يوالي في وضوئه وبقوله هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به والوضوء على الطواف بقوله لا صلوة الا بالطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل اركان الصلوة بقوله للاعرابي الذي خفف في صلوته قم فصل

فانكم لم تتصل فان قيل كيف ثبت وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع اجزاء الاصل فلا
يكون نسخا للمتن بخلاف الزيادة بطريق الفرضية فانها ترفع عموم الصحة بدونها فانما ترفع حكم الكتاب وقد يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل
مشهور في المقصود بالفرضية والوجوب هنا هو فوات الصحة وعدمها اذ لا نزاع في ان شيئا من ذلك لا يكفر جاحده فان قلت فهلا زيد
به الخاص على سبيل الوجوب قلت لان الخاص فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تحريض على الفساد على ما مر فان قلت اذا افتتح المصلي
الفاتحة يكون فرضا لانه لا يكون فرضا على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلت النزاع فيما يخرج فرضا الا فيما يقع فرضا كما اذا
اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم تخرج فرضا بالاجماع فان قلت يكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان
ضرورة ان الفرض ما ثبت بقطعي والواجب بظني لا قطعي قلت فرض من حيث كونها قرآنا واجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند
تغاير الجهتين لا منافاة قوله بل هو شرط للصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء مفتاحا للصلوة واما كونه قربة فيفتقر الى النية
بلا خلاف لانها تميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القربة يعني
انه لا يكون قربة بدونها قوله يعني ان الاجزاء الصلوة الا به لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون واجبا يعني ان يكون المصلي آثما
باعتبار ترك النية او الترتيب في الوضوء مع صحة الصلوة كما في ترك الفاتحة ولا يلزم النسخ قوله فيلزم من وجوبها عدم اجزاء
الصلوة التي هي الاصل الا بسبب ان يكثر الاصل بغسل الاعضاء الثلثة ومسح الراس ومع عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة
الصلوة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو المزيد عليه الذي ترفع الزيادة اجزاءه قوله ولم يجعل تكملة الواجبات
يعني انه ياثم تارك مالها في الوضوء والافلا خفاء في ان غسل المرفق ومقدار الربع في المسح واجب بمعنى اللازم بدليل ظني حيث لا يكفر
جاحده قوله اصول ثابتة اقتباس لطيف بتغيير يسير مع ما فيه من لطف الايهام وذكر ان الامام ابا حنيفة اسم ابيه ثابت كما ان قواعد
فقهه واصول ثابتة محكمة ونتائج فكره عالية مشهورة كفروع شجرة قوله للشركة في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه تصيص على
الشركة في الربح وبيان نصيب احد الشريكين في المال المشترك بيان لنصيب الآخر فاذا قال على ان لي نصف الربح فكانه قال ولك ما بقي
فهو في حكم المنطوق قوله بدلالة حال المتكلم اي الذي من شانه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة قوله وكذا السكوت
في موضع الحاجة لان الانسان يهتم بذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من اسئلة فان
الامر الذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقا لا يحتج الى تغيره فحرمة ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل قوله وكذا سكوت
البكر البالغة وجعل بيانا لحالها التي توجب ذلك السكوت وهي ان تكون الحالة هي الحياء والمقصود ان السكوت جعل بيانا للحياء
عن التكلم بما يحصل لها من الرضاء والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا لحال توجب ذلك كونه بيانا وهي الحياء فيجعل سكوتها دليلا
على ما يمنع الحياء من التكلم به وهو الاجازة والصواب ان اللام في قوله لحالها ليست صلة للبيان وانما هي تعليلية اذ المعنى جعل
السكوت بيانا للرضا لاجل حالها في البكر توجب السكوت وهي الحياء من اظهار الرغبة في الرجال ومعنى عبارة المصنف انه جعل بيانا
للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال وكذا النكول جعل بيانا لثبوت الحق عليه والقرار به لاجل حال في الناكل
وهذا هو المواضع الماضي بعضها من ان البيان يثبت بدلالة حال المتكلم قوله كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري
يكون اذنا فان قيل يحتمل ان يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على ان العبد محجور شرعا قلنا ترجح جانب
الرضا بدلالة العرف والعادة فان من لا يرضى بتصرف العبد لطلب النهي ويرده عليه والاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم
الثاني اعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم قوله وعند الشافعي حد الحاكم بجملة يعني لو عطف الدرهم عليها تكون الالف

أي الحياء من الاجازة المنبئة عن الرغبة في الرجال وعبارة فخر الاسلام ان سكوت البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجبه

لان مبنى العطف على المغايرة ومبنى التفسير على الاتحاد قوله لنا استدل على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل على مائة
ودرهم بان حذف المعطوف عليه اي حذف تمييزه وتفسيره متعارف في العدد واطلق عليه عدد مميز مثل مائة وثلثة اثواب
حتى ان ذكره يستهجن في العربية ويعتد تكرارا فصورة عطف غير العدد ايضا تحمل على ذلك اي على حذف مميز المعطوف عليه
بقرينة المعطوف فما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة ورطل زيت او بالكيل مثل مائة
وقفيز حنطة لمشابهته العدد بخلاف قوله على مائة وعبد او ثوب فان الثاني لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصح
قياسه على مثل له على مائة وثلثة دراهم مع ما بينهما من فرق آخر وهو ان تعليل المائة بالعبد او الثوب باطل لفظا على لان هو جنس الثوب
في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم المعروف فلا يتركب لا فيما صرح به كالمعطوف ومن المعطوف عليه
مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل القياس ليس بمستقيم لان المفسر في مثل مائة وثلثة دراهم هو مجموع المعطوف
والمضاف اليه لا نفس المعطوف على ما زعم في مائة ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف يعني ان المعطوف عليه يكون من جنس
المعطوف ربما كان اودينارا او غيرهما وقولنا بانه قياس في اللغة وان اريد اثباتنا الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل
البيان وايضا لا نم ان العدد يكون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف
عليه كالخبر والشرط فكذا التفسير يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه لابهامهما في مائة وثلثة اثواب بخلاف مائة ودرهم اذ لا ابهام
في المعطوف فلا احتياج الى التفسير قوله الركن الثالث في الاجماع هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اي عزم و
الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق
الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن
اتفاق بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من امة محمد عليه السلام عن اتفاق مجتهدي الشرائع السابقة وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه
زمان ما قل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد من لو ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الاجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق
جميع المجتهدين الا حينئذ والاكثرون على انه لا حاجة الى ذكره لوضوحه لكن التصريح به من دأب التعريفات واطلق ابن الحاجب عنه الامر ليعم
الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع الامة المجتهدين في امر الدنيا ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي والا فلا
معنى للوجوب والمصنف خصه بالشرعي زعما منه انه لا فائدة في الاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكره نظر
البيان نظر لان العقلي قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات وايضا الحسي الاستقبالي
قد يكون مما لم يصرح به الخبر الصادق بل استنبط المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته قوله والبحث هنا في امور كونه
واهله وشرطه وحكمه وسببه اعني السند فان قيل على هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه والا فالمراد بالبحث في المعنى الحقيقي
فكانه قال والثاني في اهله وفيه الاعتبار صح قوله الاول في ركنه قوله ضرب امراة بالجناية ذوي ان امراة غاب عنها
زوجها فبلغ عمر رضي الله عنه انها تجالس الرجال وتحدثهم فاشخصها اليه ليمنعها من ذلك فاملصت من هيبته اي القت الجنين واستقطته
قوله وقد يكون اي سكوت المجتهد للتأمل وغيره كاعتقاده حقية كل مجتهد او كون القائل اكبر سنا منه واعظم قدرا او قد وقع على الاستقرار
الخلاف حتى لو ضحى مجتهدا والحنفية والشافعية في كلام احاديهم على الموافق مذهبه وسكت الاخرون لم يكن اجماعا والاكمل سكوتهم على الرضا
الخلاف على الاخير ان اشتراط مضي مدة التأمل انما يرفع احتمال كون السكوت للتأمل ولا يرفع احتمال كونه للتصويب المجتهدين
او استقرار الخلاف ونحو ذلك فاعلم ان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده وان كان هو من الادلة القطعية

بتنزل العام من النصوص قوله في العيوب الخمسة من الجذام والبرص والجنون في احد الزوجين والجب والعنة في الزوج
والرتق والقرن في الزوجة قوله فشمول العدم وهو حكم القائل ان لا يجب شيء من الخروج والغسل اعضاء الوضوء وشمول الوجود
ان يجب غسلهما جميعا وفي حكم النقض شمول الوجود ان ينتقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبيلين ومس المرأة وشمول
العدم ان لا ينتقض بشيء منهما قوله وقال بعض المتأخرين ذكر الآمدي في الاحكام ان المختار في هذه المسألة انما هو التفصيل
وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا فليس فيه خرق الاجماع
حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين كثيرا من امثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين
غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول بما لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة
متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق للاجماع قلنا ثم فان عدم
القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص ثم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل
في التفصيل تخطئة كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا
عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق عليه
وانما تقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزم من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه اصل الحق
يبتنى على احكام الجزئيات فلا يكفي علم الناظر ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا
على الاصولي التوقف لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور غير مسلم
بل ادعاه باطل لان الامة انما تجوز احد الشمولين بالاجماع في مسألة الزوج او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شيء
من الشمولين يجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض وعلينا احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بثلث الكل في زوج وابوين دون
زوجة وابوين وقال تابعي آخر بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم مجمعا عليه وكذا في البواقي فلا اجماع
على وجوب غسل المخرج الى آخره ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي رح ولا اصدق انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين
مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احدهما واجبة اجماعا غاية ما في الباب انه كثر في كتب الغلط التعبير عن الامرين بعموم يشملهما
على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم بهذا بكل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد
بخلاف مسألة العدة والجد مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد وكذا
مسألة علة الربا فلا يخفى ان القول الثالث ان كان قولا بعدم اعتبار الجامع العلية كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق
الاقوال الثلثة الا على اعتبار الجامع العلية قوله اما عند ابن مسعود رح داخل في جنس قوله لم يقل به احد يعني لا قائل بان المجموع المركب
من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انقضاء الاجل مقصود ثبت باجماع ابن مسعود وغيره بانه نقض فلان الجزء الثاني اعني انقضاء الاجل
لان الاجل ثابت واما عند غيره فلان الجزء الاول اعني كون العدة بوضع الحمل منتفيا كونها بابعد الاجلين والمركب ينتفي بانتفاء احد جزئيه
قوله وفي النقض هو المال الغالب لا ينبغي فان زوج خليفة رح وقبل وهو ما لا ينتفع به من الاموال قوله فلا بد من اجتهاد تقرير
كلامه ان القولين السابقين ان اشتركا في امر واحد هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا في ذلك بان
لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة بل واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وقد
تقرر هذا الضابط لا بد من النظر في ان اي موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي واي موضع لا يشتركان فيه في ذلك كيف



قوله وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول
وهو ان يكون حكما متعلقا بمحل واحد

فنقول الخلاف فيه بين القولين قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما
في مسألة العدة والجد مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسألة الربا فلا يبطل الثالث وقد يكون بحيث
يمكن ان تخرج منهما اشتراك في حكم واحد شرعي وافتراق بين امرين وح ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسألة
ذات الزوجين فان القولين يشتركان في اثبات نسب الولد من احدهما وفي نفي الثبوت من احدهما بناء في الثبوت من الآخر
بحكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل ولهذا كان قولا بشمول الوجود اعني ثبوت النسب منهما جميعا او بشمول العدم اعني
عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسألة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق
القولان على وجوب التطهير اعني الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق اعني كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان
وجوب احدهما بناء في وجوب الآخر فالقول الثالث ان كان قولا بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا لابطال الاجماع
السابق وان كان قولا بشمول الوجود اعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزام ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه
اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه واما الثاني وهو ان
يكون الخلاف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد فالخلاف في القولين انما يتصور بثلثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت
الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والآخر قائلا بالعكس كقول ابي حنيفة بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين
لا بمس المرأة وقول الشافعي بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما او بعدم الانتقاض بشيء منهما لا يكون
ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول الوجود والآخر بالعدم فيهما
وهو معنى شمول العدم فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كتسوية الاب والجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع
والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين بعينها
والعدم في الاخرى والآخر قائلا بالثبوت في تلك الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة معينة او بالعدم فيهما فيكون
اتفاقا على العدم في صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسألة الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا والجد من المسألة
ومسألة مساواة الاب والجد من العلم للنائب تبين ان ليس المراد بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني ان
لا يشتركا فيه واما مسألة بيع الملاقيح والبيع بالشرط فلا يخفى عليك انها خارجة عن البحث فان بطلان بيع الملاقيح مسألة مجمع
عليها والبيع بالشرط مسألة مختلف فيها لا تعلق لاحديهما بالاخرى والبحث هو ان اذا اجتمع في مسألة اختلاف قولين فاحداث
قول ثالث هل يكون ابطالا للاجماع ام لا قوله واما مسألة الربا فاحد القولين في علية القدر مع الجنس والآخر الطعم
مع الجنس او الادخار مع الجنس وعلى الاشتراك في واحد حقيقي هو حكم شرعي فان مفهوم احد الامرين ما اخذ بحسب الاعتبار بل بحسب
العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا الا ترى انه لولا خطاب الشارع بل قد تستنبط نعم يمكن بان يقال ان
القولين اتفقا على انه لا يلزم بغير الجنس فهو حكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس البتة رفع لذلك قوله فالتطهير واجب بالاجماع
قد عرفت انه يصدق لا شيء من التطهيرين مجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلمخالفة ابي حنيفة رح واما غسل الاعضاء فلمخالفة
الشافعي فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع قوله ولو جعل الكلام في المختار تركيب بين الحكمين في كل من القولين تركيبا
واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لابي حنيفة والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض
بالخروج حكم واحد للشافعي رح فلان لا اشتراك في امر واحد وقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفته ابطالا للاجماع فان قيل

فهو اتفق على احد الامرين اعني تناقض الخروج دون المس او بالعكس في الجواب ما مر من انه مع كونه واحدا اعتبارا ليس
بحكم شرعي فان قيل ينبغي ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي وهو بطلان صلوة من احتجم ومس المراة
ان بطلانها ليس مجمعا عليه واما ثالثا فالذي يختلج بالبال لان الظاهر انه الخلاف في بطلان الصلوة واما الخلاف في جهة البطلان
فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما اصلا وانما التغاير في العلة قوله واما الاجماع المركب فاعم من عدم ما يتبين عدم القائل بالفصل
لانه يشمل ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين والاخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما قوله وليس يعتبر وفاق صاحب
البدعة الذي يدعو الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من ائمة الدعوة دون المتابعة
كالكنكري ومطلق الاسم لانه المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة صاحب البدعة ان لم يكن داعيا اليها ولكنه يتهم
بها فقيل لا يعتد بقوله فيما يتمسك فيه واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه ان كان متهورا فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر
قوله لا يكفر بالحق الذي يعني في صورة عدم تمام الاجماع بناء على ابقاء في الواحد قوله انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو من
اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة ثم بعد اتفاقهم على حكمها وفايدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث قبله
جواز الرجوع وبدخول من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة
بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع قوله فجعلوا الخلاف المتقدم ما رجحا يعني فلم يكن على طريق البحث عن المأخذ كما هو
دأب المناظرة بل باطلا ان يعتقد كل حقيته ما ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعية وقد صرح عن محمد رحمه انه لا يكون حجة
ونقل عن ابي حنيفة ما يشعر بالمنع وذلك كبيع امهات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا
ينفذ عند محمد رحمه وروى الكرخي عن ابي حنيفة رحمه انه لا ينقض فقيل هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب
كثير من العلماء الى انه ليس باجماع قوله لكنه لم يبق اي لم يبق دليلا يعتد به ويعمل وعبارة فخر الاسلام اشرح واعترض عليه بانه
لا نسخ بعد انقطاع الوحي واجيب بجواز انتهاء ما ثبت بالاجتهاد بمعنى انه انما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة ووفق الله المجتهدين للاتفاق
على القول الاخر ورفع الخلاف لانه لم يعرفوا امتداد الحكم حين تبدل المصلحة قوله وهو لا يثبت الحكم اي الحكم الشرعي او الحكم الدنيوي لا
يثبت بعينها الا ان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عم وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا القوليم فقد صح في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم
وقد كان يترك رايه في امر الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا كما في الدعوى لا يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة واما
الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا والحق ان نحو العبادات الخمس مما
علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره وبيانه في التفصيل واستدل على ان الاجماع ثبوت
الحكم يقينا بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وجه الاستدلال انه اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا
يضم مباح الى الحرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم الذي هو خلافه حرم لان ترك الاتباع غير سبيلهم فقد دخل في اتباع غير سبيلهم والاجماع
سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين بل يجوز ان يكون
غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء القطعي ولو سلم فيكفي اطلاق
قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشي فيه وهو غير مراد اتفاقا فليحمل على الطريق الذي اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد
اولى من حمله على الدليل الذي اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخل في مشاقة الرسول اي مخالفته لحكم اذ كان

اتباع غير سبيلهم يلزم صح

ايضا



123

ايضا مستندا الى نص قرآن فلزم التكرار فان قيل لو عم لزم اتباع المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذي اسند المؤمنون
اجماعهم اليه قلنا خص ذلك بالقطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه
مما ساق اليه الدليل مثل الايمان بالله ونبوة موسى عم لا يعد اتباعا لليهود وذلك كما حقق المؤمنون بالجن من الموجودين
في عصره فان قيل يجوز ان يراد سبيل المؤمنين في متابعة الرسول او مناصرته او الاقتداء به او فيما صاروا به مؤمنين وهو
الايمان به وقد نزلت الاية في طعمة بن ابيرق حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين اجيب بان العبرة للعمومات والالفاظ
دون خصوصيات الاسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص ما دلت عليه ظواهرها ولم تصرف عنه قرينة وقد تقرر ان
التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما ثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن واعترض ايضا بانه
يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عم فيكون في العطف تغاير المفهومين وجوابه انا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح
العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين حينئذ لا يختص له بما ثبت اتيان الرسول عم به مع ان حمل الكلام على الفائدة
الجديدة اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا يرفع التكرار كما في قولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله والتنزيل
ونحو ذلك قوله ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احتمالا لا يدخل فيها ما اتى به النبي عم هذا اما لا حاجة اليه في الاستدلال
وعلى تقدير كونه غير ما اتى به النبي عم لا يدخل اتباع ما اتى به النبي عم في الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة
الرسول عم والحاق الوعيد بهما يقتضي ظاهره ان اتباع ما اتى به وامتثال اوامره لا يدخل في الوعيد وان كان غير
سبيل المؤمنين وعلى ما ... الاحتياج الى ما التزم من التجزي الذي ليس عنده مع انه امر اتفق على بطلانه جمهور المتمسكين
من الاية على حجية الاجماع قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت لمجموع الامة العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق
المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى ينافي الكذب والميل الى جانب الباطل ولا خفاء في انها ليست ثابتة لكل
واحد من الامة فتعين المجموع وايضا الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق واللفظ مطلق يتناول الشهادة في الدنيا والاخرة فيجب
ان يكون قول الامة حقا وحجة على الناس لحكم الجليل الشهادة على الناس قوله ولان الفضائل منحصرة في التوسط تقريره ان الله
تعالى خلق ونفس قد ركب في الانسان ثلث قوى احديها مبدأ ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز
بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدأ جذب المنافع وطلب
الملاذ من المآكل والمشارب وغير ذلك ويسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس الامارة والثالثة مبدأ الاقدام على الاهوال
والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة ويحدث من اعتدال الحركة للاولى الحكمة
وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فامهات الفضائل هي هذه الثلاثة وما سوى ذلك انما هو من تفريعاتها وتركيباتها
وكل منها محتوش بطرفي افراط وتفريط هما رذيلتان اما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي
العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار اليه بقوله تع ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا و
افراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع نعوذ بالله من
علم لا ينفع وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما
الشجاعة فهي انقياد السبعية للناطقة في الامور لتكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة
حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر عما لا ينبغي واما

البعث في القوا والبهيمة للناطقة ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة لتسلم عن استعباد الهوى اياها واستخدام اللذات وانواعها
للطاعة والجزء اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتوسطها الجود اي السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل و
الشرع ابتاعها الاخلقة فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل الثلثة من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة
فبهذا الاعتبار يعبر عن العدالة بالوسطية واليه اشير بقوله عم خير الامور اوسطها والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن الذي
هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها اللايق بها ومتجردها التوجه البهيمية والسبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفوح
المتوقع من اعتيالهما واشترط التوسط في افعالهما لئلا تستعبدا الناطقة في هواهما وتصرفاها عن كمالها ومقصدها وقد مثل
ذلك بفارس استردف سبعا للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملهما على ما ينبغي حصل مقصود الكل
بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة الى العلف والا هلك الكل فقوله النفوس الحيوانية اراد بها ما هو اعم من
البهيمية والسبعية واما الكلام في ان هذه الثلثة نفوس متعددة ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى وكيفيات
للنفس الانسانية فموضوعه علم آخر قوله وما يجري مجراه من الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست لقوتها (?)
قوله تعالى خير امة الآية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة على ما يشعر به قوله تعالى بعد تكم الاذى وان الضلال في بعض الاحكام
بناء على الخطاء في الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ينافي كون المؤمنين العاملين بالشرائع الممتثلين للاوامر خير الامم ولان
المعروف والمنكر لما كان على العموم اذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر بحسب الراي والاجتهاد
لا يلزم ان يكون كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله تعالى وكذلك
جعلناكم الآية فلان العدالة لا ينافي الخطاء في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو مأجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة
الى سائر الامم ولانه لا يعني بعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الآحاد وبعد التسليم لا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين
من عصر قوله وما ذكر من الاخبار قد يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطاء مع اختلاف عباراتها
وكون كل منها خبر واحد قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم فاجاب بان بلوغ
مجموع حد التواتر غير معلوم ولا نفي ان مثل هذا يرد على كل ما ادعي تواتر معناه قوله فانا اذكر قد ذكر المص على حجية
الاجماع بستة اوجه حاصل الاول ان الله تعالى حكم باكمال الدين الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه مهملا ولا شك ان
كثيرا من الحوادث مما لم يبين بصريح الوحي فيجب ان يكون مما ثبت بعد انقطاع الوحي بحيث لا يصل اليه كل احد ومن البين ان لا يمكن
للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فائدة في الادراج او يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه
للمجتهدين وحينئذ ان يستنبط قطعا ويقينا لكل مجتهد وهو باطل لما بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى القيامة وهو ايضا
باطل لعدم الفائدة فتعين استنباط جمع من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر
عصر واحد ولا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينة
عليه فيجب اتباعه للآيات الدالة على وجوب اتباع البينة هذا غاية تقرير هذا الكلام ولقائل ان يقول وجوب الاتباع
لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطلع
عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله او بعده وايضا كمال الدين هو التنصيص على قواعد العقايد والتوقيف
على اصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم كل حادثة في القرآن والنص حول القضايا المتفق عليها نوعين احدهما



احدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد صلعم في عصر وظاهر انها لا تنحصر في ذلك لان
ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا يبحث عنها العرض ذكر في النوع الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له
في المقصود الابيان ان ما اتفق عليه المجتهدون في عصر حجة على اهل ذلك العصر فيدل بان المتفق عليها بين الجميع يجب قبوله
وثبوته في نفس الامر بمنزلة المتواترات والمجربات قوله وايضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية لقائل ان يقول هذا لا
يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب
العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه لو صح ما ذكر لزم ان يكون
قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر قوله وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما
الآية لقائل ان يقول المراد عدم الاضلال بالجاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطأ لجماعات العلماء و
ايضا هذا لا ينفي وقوع الضلال وهو الذهاب الى غير الحق من النزغ من الشيطان والغانية وتوقع الاضلال من الله تعالى وايضا لو
اجرى على ظاهره لزم ان لا يخطئ جماعة من العلماء فقط ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين من عصر قوله وايضا قوله تعالى ونفس
وما سواها الآية الواو للقسم ومعنى تنكير نفس التكثير وقيل المراد نفس آدم صلعم ومعنى الهام الفجور والتقوى افهامهما
وتعريف حالهما والتمكين من الاتيان ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها نقصها واخفاؤها بالجهالة والفجور
وليس معنى الهام الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فيكون جميع المجتهدين من امته صلعم
في عصر والحق من الحس كيف لقد استدلالات القوم بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية واورد ما يتجه (?)
له ما لا دلالة فيه على المطلوب بوجه من الوجوه ولما كان منع الوجوب ما اكتسب بما اتفق اهل آخر عصر ولا بوجه في النسخ
القرعة ومن يمكن ان مراد الاستدلال بجميع الآيات المذكورة لا بكل واحد وذلك بعيد الخلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ لا
دلالة للمجموع ايضا قطعا قوله وايضا العلماء استدلالا جيدا الآن حاصله راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على
حجية الاجماع متواترة المعنى في المعنى قد منع ذلك ثم لما كان مما مظنة ان يقال ان العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع
تواطئهم على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة او اجماع العترة اجاب بان ما ادعى كونه
حجة اخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع المدينة
او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه لا يوجد في العصر مجتهد من العترة او لا اطلاع عليه كما في القرن الثالث
وما بعده فلا يكون اخص ولا يتراى اولهم على مطلوبنا الان دليلهم اشتمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم بلا حجة (?)
ان المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الاهواء والبدع قوله ثم الاجماع على مراتب فالاول
بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه
من الاختلاف قوله وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل ذهب فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا
حتى لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور ومع التفصيل على ما اشار اليه المص وهو ان الاجماع
القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا
اجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة رضي الله عنهم ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز
لجواز ان ينتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفق تعالى اهل الاجماع للاجماع على خلافه ومالا يقال ان انقطاع الوحي يوجب

امتناع النسخ فيختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمص قد نفى عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل
محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به قوله واما الخامس ففي السند والناقل جميعا فبحث واحد
لانهما سببان فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل
او امارة لان عدم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم في الدين بلا دليل خطأ ويمتنع اجماع الامة على الخطاء وايضا اتفاق الكل
من غير داع مستحيل عادة كالاجتماع على اكل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة
الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافة ابي بكر رضي الله عنه
قياسا على امامته في الصلوة حتى قيل رضيه رسول الله صلعم لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود
الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في
الميزان واصول شمس الائمة ان المذكورين خالفوا في الظني قياسا كان او خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه
قطعي فلا يبتني الا على قطعي لان الظني لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله اي سنده بل هو
حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع
الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا
قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا
مقصودا في شيء من الصور اذ التأكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم
بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التأكيد كما في النصوص المتعاضدة في حكم واحد فلا يكون لغوا بين الادلة واعلم
انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيا الا ان يراد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر
البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات
الثابت محال قوله واما الناقل في نقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد
يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة قال الامام الغزالي رحمه الله وجوب العمل
بخبر الواحد ثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي صلعم واما فيما نقل عن الامة من الاجماع فلم يثبت وجوب العمل به نصا ولا
اجماعا ولم يثبت صحة القياس في اثبات اصول الشرع فهذا هو الاظهر ولكنا لا نقطع ببطلان من يتمسك به في حق
العمل واستدل بان نقل الظني مع تخلل الواسطة بين الناقل والنبي صلعم يوجب العمل فنقله اولى واجيب بان خبر الواحد
انما صار ظنيا بواسطة شبهة في الناقل والا فهو في الاصل قطعي كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة لاحد في الخبر المسموع من النبي عم
حجة قطعا قوله الركن الرابع في القياس وهو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرته به وفلان
لا يقاس بفلان اي لا يساوي وقد يعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي الشرع مساواة
الفرع للاصل في علة حكمه وقد ذكرنا انه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك
المحل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا لاحتياجه اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان
بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثله في الفرع اذ ثبوت عينه فيه محال لان المعنى الشخصي
لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى



الفرع بعلة متحدة واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو
سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاعراض
بتعدد المحال فالمص زاد قيد العلة بمالا تدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وغير تعديته حكم الاصل باثبات حكم مثل
حكم الاصل في الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الآتية تعرض لبعضها على التفصيل على سبيل اليسير قوله
والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تعريف الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما
على معرفة القياس قلت ليس هذا تعريفا للاصل والفرع بل بيانا لما اطلقا عليه اي المراد بالاصل المحل الذي يستمد منه علة
لاثبات الحكم ولا دليلا على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلا اذا قسنا الذرة على البر في حرمة الربوا فالاصل
هو البر والفرع هو الذرة لا يتناولهما عليه في العلم لا يقال فيخرج عن التعريف قياس المعدوم لان الاصل ما يبتني عليه غيره
والفرع ما يبتني على غيره والمعدوم ليس بشيء لانا نقول لفظ ما عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم اي المعلوم
ولو سلم فالوجود في الذهن كاف في الشيئية قوله بل نشأ في تعدية الاصل فيه بحث لان معنى التعدية في اللغة جعل الشيء متجاوزا
الشيء وعبارا عنه لا يخفى ان التعدية في اصطلاح الشرع مجاز او منقول وانه لا حاجة الى هذا الاعتذار بعد تغيير التعدية
باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد المحل بانه لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان محلا بالنوع وذلك لانه مبني
على ان يكون التعدية حقيقة هاهنا وهذا باطل اذ لا يتصور التعدية في الاحكام والانتقال على الاوصاف قوله وبعض اصحابنا
ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده وقال
اما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطاء وهذا صريح
في ان العلة ركن والتعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين العلة في الاصل لتعدية الحكم الى الفرع وقد ذهب
البعض الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس اي ما يتقوم به ويتحصل وهذا الحمل وجيه من احدهما ان يراد بالركن نفس
ماهية الشيء على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات
الحكم شرائط لا اركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس
اربعة الاصل والفرع والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة على هذا التقرير الى ما ذكره
من ان المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه فان قيل قد
ذكر فخر الاسلام ان من جملة شروط القياس تعدي الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه
وشرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون اثر اله اجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس واثره شرط له او ان التعدية شرط العلم
بصحة القياس لا القياس نفسه قوله وهذا احسن من جعل القياس تعدية هذا ظاهر على تفسير التعدية باثبات الحكم في الفرع اذ يصح
ان يقال دليل اثبات حرمة الربوا في الذرة هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربوا فيه قوله لان المثبت
الحكم هو الله تعالى وحده وانما القصد ولانه ينبغي على هذا التقرير ان لا يجعل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب
اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسي للا وجد ما سبق من ان حكم الفرع يثبت بالنص والاجماع الوارد في
الاصل والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا واضح ثم الظاهر ان تعدية التعدية بالابانة والاظهار
على ما ذكره الشيخ ابو منصور ان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر قوله واحسن منه لظهور تعليقه

والادلة عرابن العقليات والاصول الدينية والذهب ... الخوارج او معناه انه ليس للعقل فيه دخل في الاحكام الشرعية

اى القياس بمعنى انه ليس للعقل حظ النظر على التنزيل الى الاحكام الشرعية خاصة اما الامتناع عقلا واليه ذهب بعض الشيعة
والنظام ثم واما الامتناع سمعا واليه ذهب داود الاصفهاني والمذكور في الكتاب دليل المذهب الاخير ولم يتعرض للاول
لانا قاطعون بان الشارع لو قال اذا وجدت مساواة فرع لاصل في علة حكم فاثبت فيه مثل حكمه واعمل به لا يلزم منه
محال لا لنفسه ولا لغيره ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لان الوقايع غير متناهية والاحكام اى النص
لا يفي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات والجمهور على
انه جايز ثم اختلفوا فذهب النهرواني والقاشاني الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل
وقيل بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل قطعي وبه يشعر كلام المص حيث استدل عليه بدلالة نص الكتاب وبالسنة المشهورة
وبالاجماع قوله المراد بالكتاب اللوح عن ابن عباس هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء الى الارض وعرضه
ما بين المشرق الى المغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه منه ينطبع العلوم في عقول الناس
وقيل هو علم الله تع وعلى هذا الاستدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن فالاستدلال ايضا على القراءة المشهورة لان
قوله ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على ورقة في قوله تع وما تسقط من ورقة الا يعلمها اى ما تسقط
من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس رضي بنبت وغير نبت والمصحح للتعميم المراد في مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا
يابس الا جمعه نعم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه تمسك يحتاج الى ما ذكر من الجواب وهو
ان كل شيء فرض فهو كاين في القرآن معنى وان لم يكن فيه لفظا على ما ذكر في قوله تع تبيانا لكل شيء فحكم المقيس مذكور فيه معنى
وهو لابتنائه كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا يكون غير القرآن حجة فان قيل الكل في القرآن الا انه لا يعلمه
الا النبي صلعم او اهل الاجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس ويعرفه المجتهد قوله اولاد السبايا جمع سبية بمعنى مسبية يعني انهم
اخذوا الجواري من سبايا فولدت لهم اولاد لغير حتى قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة احتراز عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما
خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد
فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزنا عن الاثبات بقطعي قوله خلاف امر الرب حاصله ان انما منع العمل بالرأي
والقياس فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تع ولا يكون مدركه بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرك به صار قطعيا
قوله ولنا قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي يرد
اليه النظاير عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الاية للاتعاظ وسلك عليه عبارة
فعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشيء بالتأمل على ما يشهد به الاستعمال ونقل ائمة
اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية كما يقال في اثبات الصانع اعتبر بالدار هل يمكن حدوثها بغير صانع فاعتبر
بالعالم ولا يعم احد من مثل اعتبر في الاية بالحنطة قلنا لو سلم فدلالة على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على
ما نشير به فالتعليل الدال على ان القصة المذكورة قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب
يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان الثابت صريح الربا ولخبرا الاقتضاء العلية التامة حتى يلزم
ان يكون مكرة وجوب الاتعاظ هو القضية السابقة غاية ما في الباب ان يكون لها مدخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم
وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ما ذكره من التحقيق مما يشك فيه الاولاد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص قد



فلا يبقى العام قطعيا

وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه لا عموم في الاية ولو سلم فقد خص منه ما يثبت فيه شرايط
القياس وما تعارضت فيه الاقيسة وصيغة الامر تحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض
الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبروا في معنى افعلوا الاعتبار
وهو عام وتخصيص البعض بالعقل لا يخرجه عن كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف وكذا اولي الابصار يعم
المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة ببقية الاحتمالات والا امتنع التمسك بشيء من النصوص قوله وما كان الامر للايجاب لظاهر ان
الامر للاباحة والتقييد بالصيغ المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه ان
يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منفيا بحكم الاصل الاصلي هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف يعني ان
بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان اخذ الرهن جايز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الامر للايجاب
ان المامور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت
مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا
قوله وايضا حديث معاذ رضه فانه مشهور في كتب الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط
من النصوص الخفية الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز بغير معارضه
قلت الاستنباط من النصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد لقوله
فان لم اجد فيما اوحى الى محرما الاية فتعين القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء اكثر الاحكام وهي التي
تبتني على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضه المثاني باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص وقد قال النبي صلعم
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة قوله وقد روينا في باب السنة احاديث تدل على انه صلعم كان يقول في بعض الاحكام بالقياس
وان كانت اخبار آحاد الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر وهي انه صلعم كان يعمل بالقياس او نقول الوجه الاستدلال انه
صلعم كان يذكر بعض الاحكام بعللها ولو لم يجز الالحاق بغير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كان لذكر العلل فايدة وقد يجاب
عنه بان ذكر الاحكام بعللها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فايدتها هو فهم الحكم والعلة معا فانها اوقع في النفس واقرب الى القبول
ولا يلزم ان يكون لصحة القياس قوله وعمل الصحابة رضهم اشارة الى دليل على حجية القياس بوجهين احدهما انه ثبت بالتواتر عن
جمع كثير من الصحابة رضي الله عنهم العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك آحادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون
الا عن قاطع على كونه حجة وان تعين بالتعيين وثانيهما ان عملهم بالقياس وتباحثهم فيه وترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من
غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الرأي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رضهم انما كان في
البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم شرايط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به يدفع الجزم بان العلماء كان
بما الظهور المخصوصات قوله لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود
مكة وبغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل في الموجود هو الوجود حتى
يظهر دليل العدم والاصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شايع فيما بين العلماء
بحيث لا يصح انكاره على انه مفهوم الشرط والصفة قوله فصل في شرايط القياس عبارة فخر الاسلام في الشرط الاول
ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اي لا يكون المقيس عليه متفردا بالحكم بسبب نص آخر دال على الاختصاص

وذلك كما اختص خزيمة رضي الله عنه من بين الناس بقبول شهادته وحده يقال خص زيد بالذكر اذا ذكر هو دون غيره
وفي عبارة الفقهاء خص النبي عم بكذا وكذا وفي الكشاف اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال
الباء في المقصور عليه فقليل كما في قوله ما زيد الا قائم اي نخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال
الشايع على القلب فلذا غير المصنف عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد
بخزيمة رضي الله عنه بقوله صلعم من شهد له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبي صلعم في الناقة وفي الاعرابي ثمن ناقة على اختلاف الروايتين وذلك
التخصيص ثبت بطريق الكرامة او باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للنبي صلعم بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة
قوله وان لا يكون معدولا اي معدولا به لانه من العدول وهو لازم ولا يجوز ان يجعل من العدل وهو الصرف فيكون
متعديا قوله فانه ينافي ركن الصوم فان قيل فكيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت
ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسي في الاكل انما كان باعتبار انه غير جان لا باعتبار خصوصية الاكل
قوله وكتقوم المنافع جعل من امثلة المعدول عن القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم اذ القيمة تنبئ عن التعادل والاعادة
بين ما يبقى وما لا يبقى لكنه ثبت في الاجارة بقوله تعالى فآتوهن اجورهن وقوله تعالى ان تأجرني ثماني حجج وقوله صلعم اعطوا الاجير
حقه قبل ان يجف عرقه وجعل فخر الاسلام من امثلة كون الاصل مخصوصا بالحكم وهو ايضا مستقيم لان التحقيق ان الشرط الثاني
مغن عن الاول لكونه من اقسامه على ما ذكر الامام في الاحكام من ان المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل
معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب
الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه
كرخص السفر او لا كالقسامة والدية على العاقلة قوله وان يكون المعدى فيه اشعار بانه يشترط ان لا يكون حكم الاصل منسوخا اذ لا تعدية
لما ليس بثابت قوله باحد الاصول الثلثة اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياسين
فذكر الواسطة ضايع وان لم تتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة
في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة وان وجدت فيه العلة اعني الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضايعا
وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم قوله من غير تغير اي لا يثبت في الفرع حكم الاصل من
الاطلاق او التقييد او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم والمانع التغير باعتبار المحل كالمعتبار صيرورته طهارة في الفرع قوله الى فرع متعلق
بمحذوف وهو ان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر متعديا الى فرع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور اما لفظا فللفصل بالاجنبي
واما معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر في جميع الصور لان معناه حينئذ
انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى الفرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلثة قوله فلا تثبت اللغة بالقياس يعني اذا
وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره لا يصح ان يطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا
او شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير الخمر من المسكرات احتج المخالف بالدوران والالحاق بالقياس الشرعي واجيب بانه
يشترط في الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير وبان الحجة
في حجية القياس الشرعي هو الاجماع ولا اجماع ههنا ويرد على المتمسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار على ما حققه المصنف في دلالة النص
فجوابه انا لا نسلم ان رعاية المعنى تثبت للاطلاق بل هي تسبب للوضع وترجيح الاسم على الغير على ما سبق ولا نزاع في صحة الاطلاق بمجاز [illegible]



عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعي رحمه من استعمال الفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس لاشتمالهما على ازالة الملك وما ذكره
من وجوب الحد على اللايط قياسا على الزاني فانما هو قياس في الشرع دون اللغة او هو قول بدلالة النص وكذا الجار بالحد
بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك قول بجريان القياس في اللغة وليس كذلك وههنا بحث وهو ان اشتراط
كون حكم الاصل شرعيا اما ان يكون في مطلق القياس وهو باطل لان قياس السماء على البيت في الحدوث بجامع التأليف
وقياس كثير من الاغذية على العسل في الحرارة بجامع الحلاوة وامثال ذلك مما ليس بفقهي شرعي لا يتوقف على كون حكم الاصل
شرعيا وهو ظاهر واما ان يكون في القياس الشرعي وح لا فائدة لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك وههنا ايضا كلام والتحقيق
ان هذا شرط القياس الشرعي على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم
شرعي للفرع واثبات علته ولا يتصور الا بذلك فلو قال النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كالخمر يوجب الاسكار او كما يسمى خمرا كان باطلا
من القول خارجا عن الانتظام وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والافعال وفائدته
يظهر فيما اذا قاس النفي فانه ان لم يكن المقتضي ثابتا في الاصل كان نفيا اصليا والنفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الطاري وهو حكم
شرعي ولا النفي الاصلي لثبوته بدون القياس وبالاجماع وقد ذكر في كثير من المسائل وبذلك يقول المناظر لا بد من بيان المقتضي
في الاصل وما ذكر الا ليكون النفي حكما شرعيا وقد سبق شيء من ذلك في فصل المطلق والمقيد قوله لكن الحمل اي الفاظ العرب اسباب الاشربة
مجازا عند الادنى معناه الحقيقي في ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز الا ان يطلق بمجاز على شراب مخامر
العقل ليشمل الحقيقة وغيره بطريق عموم المجاز قوله وهي في الاصل معينة بعموم النافي يعني ان الحكم في الاصل حرمة تتناهى بالتساوي
بالكيل فان قيل قد ثبت الحرمة في بيع القليل بغيره وبيع الرقيق بالحنطة مع انها لا تنتهي بالكيل قلنا بطلان الانتهاء بالكيل انما جاء
من قبل العجز وهو القليل والطين لا باثبات الشرع والشرع انما اثبتها متناهية بالمساواة كيلا اعني قبل القليل والطين قوله و
التساوي بالعد غير معتبر شرعا فيبقى ان التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في انتهاء الحرمة قوله لان عذر اي عذر
الخطأ دون عذر النسيان لامكان الاحتراز عن الخطأ بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي محض جبل عليه الانسان
قوله لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه اعترض بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به قصدا الى تعاضد
الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثير في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع
والقياس قوله فان كان مخالفا بطل كقياس القتل العمد على الخطأ واليمين الغموس على المنعقدة في ايجاب الكفارة فانه
مخالف لما روي انه قال خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها اليمين الغموس وقتل النفس بغير حق قوله وان لم يغير حكم النص
في الاطعام هو جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة او التمليك كاشتراط التمليك قياسا على الكسوة يغير حكم النص وكذا
تقييد رقبة الكفارة بالمؤمنة تغيير للاطلاق المفهوم من النص وههنا كلام ذكره فخر الاسلام وهو ان المراد تغيير حكم نص في الجملة سواء كان هو
النص في حكم الاصل او غيره فان قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين وقوله تعالى او تحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل
بل حكم الفرع فظهر ان لا حاجة الى قيد لان اشتراط عدم النص في الفرع يغني عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم
المعدى او على عدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق يدل على الاجزاء بمجرد الاطعام على سبيل الاباحة
وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وانه لا اشتراط التمليك والايمان وقد يقال يجوز ان يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم
في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر وعبر فخر الاسلام عن هذا الشرط بان يبقى الحكم في الاصل على ما كان قبله ثم قال والشرط
الرابع

ذلك لان تغير حكم النص فيه ثبت بالتعليل ثم مثل لهذا الاشكال وعرضنا فصلا الى ان قال ربما تغير النص بالراي فيفهم الشارحون انه لم
لعدم بقاء حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بان الجواب عن الاشكال انما هو ان حكم النص في الفرع لا في الاصل
قوله وكذا السلم الحال في الحديث من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعي رحمه الله
السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين احدهما ان النص
يدل على عدم مشروعية السلم الحال كما يدل على لزوم الغاية اتفاقا او الزاما ولا تجوز بالقياس لتغيير حكم النص الثاني ان المفهوم
بتساوي الواجب غير قادح في صحة القياس عند الشافعي رحمه الله وثانيهما ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم
فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة و
جعل خلفا عنها في حكم الاصل اعني السلم المؤجل فيشترط جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه
وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية
الحكم من غير تغيير وقد يقال ان اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فاعتبار حقيقة الاصل يكون تحقيقا
لذلك لا تغييرا او يكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون الخلف وعدولا عما هو خلاف مقتضى العقد اعني الاجل وربما
يجاب بان اقامته على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق لحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في جواز
التيمم وفيه نظر اذ ربما يكون لدفع الحرج في احضار المبيع ولغيره من الاغراض فلا يتعين للحاجة الضرورية قوله واما
كان تغييرا وجه السوال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل تغيير لحكم
النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في
ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالصة
حق الله تعالى فلا تجب للفقير ابتداء وانما تصرف اليهم ايفاء لحقوقهم ولما كان الحق لله تعالى والاختلاف ان حوائجهم مختلفة لا تندفع
بنفس الشاة مثلا وانما يندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم بعد ان حققهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز
الاستبدال والغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه
الزكوة لان الايتاء من جنس النصاب اسهل ولان اليه الوصول ولكونها معيارا لمقدار الواجب فيعرف به القيمة فان قيل
اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما يقع
لحكم اخر وهو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس الحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل الحكم الشرعي ثابت
بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة
من الاوساخ ولهذا كانت تقبل القرابين بالاحراق وايضا لما كان التصرفات انما تعرف شرعا كصلاحية الخل محلا
للبيع دون الخمر وما كان هذا الحكم شرعيا عللناه بالحاجة اي بحاجة الفقير الى الشاة لكونها دافعة لحاجته ثم تعدى الحكم
الى غير الشاة فيجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى غيرها تتحقق لا اجادفع فصار الحاصل ان ههنا حكما هو
وجوب الشاة واخر هو جواز الاستبدال واخر هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا
الحكم اي صلاحية الشاة للصرف وليس فيه اي في هذا الحكم تغيير لتغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص
اي بدلالة النص الآمر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم اخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه لكونه

ذلك الحكم الاخر تغيير النص اصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل
والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فقوله بالنص خبر جار ومجرور حال او خبر ثان وبالنص خبر بعد خبر فعلى ما ذكره المص
صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة وعلى ما بين الحال الظاهر عبارة فخر الاسلام حيث
جعل الفرع هو سائر الاموال والعلة التقوم اوردها وشرحها بتبين على ان العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة وقد
تعتبر من جانب الواجب وهي التقوم وان المتبدل به يجوز ان يعتبر نفس القيمة ويصح للتعليل بالتقوم وان تعتبر
مالية القيمة فيعلل بالتقوم والمقصود واحد وهو صلاح صرف الشاة وغيرها فان قلت كما ان النص الدال على وجوب
الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل
قلت لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل
على صلاحية القيمة ولا كل متقوم للصرف بعد ما كانت هذه الصلاحية باطلة في الامم السالفة لو خلا عن ايجاب الشاة بعينها فان معناه
الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل
مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يقوم به دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لم يجز لان حاصله
ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء والفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة مثلا
ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على
ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جعل الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو
الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق قوله وذكر الاصناف وجه السوال انكم
جوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكوة
حقا لجميع الاصناف وفي الجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من ان الزكوة خالص
حق الله تعالى ابتداء وانما تصير للفقراء بقاء بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما احال ذلك على غيره لان
كون اللام للعاقبة بعيد لا يصار اليه الا عند ظهور القرائن وقد امكن حمل اللام على الاختصاص فالدلالة على
ان المصارف ما هي من الاصناف لا تخرج عنها انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف
لهم او لم يصرف فبالصرف الى البعض لا يتعين كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك فيصير الزكوة
ملكا لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك شخص الى غيره ثم تقرير المص لا يخلو عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان
الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى للتعليل بعدم امكان ان يراد بالفقراء الجمع بطلان
الجمعية اولا وبتعذر الاستغراق ثانيا ففي العبارة تسامح وايضا المطلوب ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا لا
يتفاوت بكون الفقراء للجمعية او للجنسية فلا يتم ما ذكره من ان الفقراء للجنس لاثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك لجواز
ان يلزم الخصم بطلان الجمعية للجنس ويدعي كون الزكوة ملكا للاجناس المذكورة ولا مدفع له الا بما ذكرنا قوله على انه اذا اريد
هذا اي توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهبنا في رعاية الاية يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد
كل صنف الى جمع منها فان قلت اذا كان للاستغراق كان المعنى ان جميع الصدقات لكل فقير وهذا اظهر بطلانا فلم عدل الى توزيع الجمع
على الجمع قلت لانه تقرر ان معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بجميع المجموع وان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي الانقسام

الاحاد بالاحاد فابطل ذلك ايضا وسكت عما هو ظاهر البطلان قوله واستعمال الماء لازالة النجاسة يعني ان المقصود
هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة او حرقه وكون الماء آلة صالحة للازالة حكم شرعي
معلل بكونه مزيلا فيتعدى الى كل مايع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا يتحقق امرين طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة
والاعما وجد سالا لازالة بل الزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل حكمية في الماء اذ لو كان لازالته لوجب ان يشاركه جميع
المايعات المزيلة في رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي ليس بمعقول اذ العضو طاهر
لا يحتمل نجاسة ومن شرط القياس كون المعنى معقولا قيل ولو سلم انه معقول فالماء يوجد مباحا لا يبالي بتحصيله ولا يتحرج به
حرج بخلاف ساير المايعات وفيه نظر اما اولا فلانه لا عبرة بالفرق بعد تحقق العلة وهي الازالة واما ثانيا فلانه منقوض
برفع الخبث فان قلت قد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالماء معقول وكذا الصلاة ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء
الاربعة واما الحدث فمعقول قلت يأتي جوابه في بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام ان الماء مطهر بطبعه لكن الحدث فيه معنى
لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة
فيفتقر الى النية فان قيل سلمنا ان قلع الخبث وازالته بالماء معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول وهو عدم تنجس الماء
الملاقاة قلنا لا باس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه ملتزم لضرورة دفع الحرج قوله وهو ان لا يتخلل ما يصل اليه الوصول
لا لشمول النفع قوله لان الماء مطهر طبعا تعليل لمعقولية الازالة بالماء للخبث وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه
وسهولة خروجه فيزول به الحدث والخبث جميعا بخلاف ساير المايعات فانه مطهر باعتبار القلع والازالة فيختص به
الخبث لابتنائه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته ثبوتا وزوالا قوله وتسمى بالعلامة وهي ما يعرف به
وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود كالاذان للصلوة والاحصان للرجم يعني ان تحقق العلة بالمعرف
للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه قيل ولا جامع لخروج المستنبطة عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متاخرة
عن طلب عليته المتاخر عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف
للعلة المتقدم علينا هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتاخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل بما نقلان سترى كان في
الماهية ولوازمها قلنا لا ينافي كون احدهما اجلى من الآخر بعارض قوله لان الوجوب الحادث لقايل ان يقول الوجوب
الحادث ... اثر الخطاب القديم فيه انه حكم يترتب على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالخطاب التعلق
ويكون معنى تاثير العلة تاثيرا في تعلق الخطاب بافعال العباد قوله ولكن من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها جعل
العلل الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت موجبا لوجوب الصلوة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه
عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد وتاثير قلت معنى تاثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص عقيب
القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب كما في العلل العقلية عندهم انه علة قوله كلما وجد ذلك الشيء
يوجد عقيبه الوجوب فان قلت كثير من العلل الشرعية مما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها
الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلامهم ان كل شيء جعله الشارع علة لحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما يوجد ذلك الشيء بشرائطه
يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى فقبل ورود الشرع لا حكم بالعلية فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشيء قوله الا ان الله تعالى بالنية
يعني ان الموجب للاحكام هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركه شرع العلل



موجبات للاحكام في حق العباد ونسب الوجوب اليها تيسيرا على العباد قوله ومن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة
النبي عليه السلام بارشاد الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي عليه السلام بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم لانتفاء
الملزوم بانتفاء اللازم قوله والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف
الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وهو تفسير المنفعة باللذة او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون [illegible]
طريقا اليه وقيل المناسب الوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يجعل الاحكام الثابتة
بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من يأبى ذلك وقال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله المناسب ما لو عرض
على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا
الى تلك المصلحة عقلا ويكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان
وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في التقسيم المذكور لا يستقيم على هذا التفسير
اذ ليس القتل مثلا مما يجلب نفعا او يدفع ضررا ولا هو ملائم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص فلهذا
قال المص وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فاحاله على الغير لانه لا يستقيم على تفسير المص بل على التفسير
الذي ذكره الآمدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول
ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتب
وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم
في القصاص حيوة ويمكن ان يؤول ما ذكره الامام ابو زيد بهذا المعنى اي المناسب هو الذي اذا عرض على العقل انه يلزم
من ترتب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه تلقته بالقبول وانما عدل عنه الآمدي لانه انما يصلح للناظر لا للمناظر اذ ربما يقول
الخصم لم لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الي وليس الاحتجاج بقبول الغير علي اولى من العكس ويمكن ان
يقال المراد عامة العقول ولهذا ذكره بلفظ الجمع قوله الاصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب
فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى
يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لابد من دليل مميز من بين الاوصاف ونسب ذلك الى
الشافعي رحمه الله وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص
التعليل وانه لابد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لابد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا
النص الذي يريد استخراج علته معلل في الجملة لان الظاهر هو ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع
دون الالزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص
موجب للحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة
التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وايضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو
محال لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة واما
بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف يحتمل ان يكون هو العلة وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يميز
البعض فان قيل هنا قسم آخر هو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق فيستلزم تعدية الحكم الى جميع

المحال اذ ما من شيئين الا وبينهما مشاركة في وصف ما او ايراد كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم فيفضي الى التناقض
اي التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما سيجيء فلا لم يتعرض لهذا لهذا الوجه والوجه الثاني ان الادلة
قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض
لما مر بتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع منها لنص او اجماع او معارضة اوصاف والوجه الثالث انه لا
يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بالكل واهلا لان منها ما هو قاصر يوجب حجر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد
يوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فيتعين البعض وايضا اختلاف الصحابة في الفروع لاختلافهم في العلة يدل على اجماعهم
على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلا بد له من مميز واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل
لا ينافي كون الاصل هو التعليل وبهذا خرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الاول فلهذا اقتصر المص على جواب الدليل
الاول وجه الرابع ظاهر ولقائل ان يقول لا نم ان التعليل بالقاصرة يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية و
لا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص فيعلى تقدير التعليل بكل وصف يثبت التعدية بالمتعدية ويكون القاصرة تاكيدا لثبوت
في الاصل ويدل على ذلك ما ادعيتم من ان نص الربوا في النقدين معلل عند الشافعي رحمه بالثمنية مع تعدي وجوب التعيين
قوله نظيره اي نظير الاصل المذكور نحو قوله صلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد الى ان قوله صلم يدا بيد يوجب
التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك من باب الربوا ايضا اي وجوب التعيين من باب منع الربوا
والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه ما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف
تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا
وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيرهما حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حتى لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه
مع الحلول وذكر الاوصاف وحتى شرط الشافعي رحمه التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف فحصل التعيين
فثبت باجماعهم على تعدية وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب
ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع فيتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل وهو مبنى تعدية وجوب
المماثلة اقوى ثبوتا وتحقق من ربوا النسيئة وهو مبنى تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على
النسيئة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل هذا النص في ربوا النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل
وكونه معللا في ربوا النسيئة مستند الى الاجماع او النص وهو قوله عم انما الربوا في النسيئة وان النبي عم نهى عن بيع الربوا والريبة
والمراد بالريبة شبهة الربوا وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا و
قد يكون تعليلا آخر وينتهي بالآخرة الى نص او اجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامه ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل آخر
حتى يتوهم ورود الاشكال الذي اورده المص من لزوم التسلسل واستغنا بعض التعليلات عن كون النص معللا او ثبوت تاثيره
جوابه انا نشترط في العلة التاثير اي اعتبار الشارع جنسه او نوعه في جنس الحكم او نوعه فكلما ثبت علية الوصف ثبت تاثيره
ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة انه قد اعتبر علته لنوع الحكم المتعلق به او جنسه وعلة الجنس علة النوع فثبت ان الكلام
انما هو في استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك دور قوله هذا ما قال الا
انا قال كذلك بما توهم من ورود الاشكال ولان اثبات التعليل في ربوا النسيئة لا يفيد كون النقدين من النصوص المعللة في



في الجملة ولا احتياج الى باقي المقدمات ولان وجوب التعيين والمماثلة في الاشيا الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد تقدم ان
من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب بانه مبني على مذهب من لا يشترط ذلك ولما انه لا ما نقض في المبالغة
ويكفي فيه الغرض والتقرير قوله الثالث اشارة الى نفي شرايط اخر بعضها في العلة وهي ان تكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه
ليس تركيبا لا حكما شرعيا حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان الاختلاف يوجب اختلاف الحكم والجواب ان الموجب صلاحية المحل للتصرف ولا
بالخفي كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه يأتي في فصل الاستحسان ويوان الخفي قد يكون اقوى والاعتبار للقوة اولى
ولا بغير المنصوص لما سيأتي مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا لان الاوصاف ان كانت العلة صفة زايدة على المجموع عرضت انا
نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على الذهول او الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلة صفة للمجموع باطل لان تلك
صفة الكل ان لم تقم بشيء من الاجزاء لم تكن صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء منه علة والمقدر خلافه واما بجزء واحد فيكون هو
العلة ولا مدخل لسائر الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع ويلزم ان يكون له جهة وحدة فنظر وان كانت تنتقل الكلام اليها والى كيفية
قيامها بالمجموع ونسخ الجواب انه لا معنى لكون الوصف علة الا اقتضاء الشارع بثبوت الحكم عنده رعاية لمصلحة وليس ذلك صفة له
بل جعل الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلية وجهة الوحدة من الاعتبارات التي تنقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار
ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لانه اما متقدم او متاخر او مقارن على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او متاخر فيلزم تقدم المعلول او مقارن
فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان تأثير العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم او التخلف
ولو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس ويكون الثابت بالدليل علية احدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان
الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض
او الجلي والخفي الى غير ذلك فثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القايم به مثل كون الخارج من السبيل
دم عرق منفجر لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات قوله لان الحكم في الاصل ثابت بالنص اشارة الى الجواب
عن استدلال الخصم وبيان ان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما ثبت به الشيء
ولا شيء هاهنا يثبت به سوى الحكم وايضا التعدي الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه ايضا
وعدم التعدي لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء
كان معقول المعنى او لم يكن علل او لم يعلل فبعد التعليل لو اضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى
علية الوصف كونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لما في التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان
كونه مثبتا لحكم الفرع وقيل حكم الاصل مضاف الى النص في نفسه والى العلة في حق الفرع وهذا التقرير من الاشتراك كاف
في القياس قوله وانما جوز التعليل احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل بالمنصوصة لان
الشارع لما امر بالاعتبار المبني على التعليل مع نوع العلة المنصوصة كان ذلك اذنا ببيان لمية الاحكام لاجل القياس فيبقى بيان
اللمية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد به نص الشارع قوله اذ الفايدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم لقائل ان يقول ان اريد
بالفايدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان يكون معرفة الاذعان وزيادة
الاطمئنان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعها فان ارمو المسئلة الفقهية فلا نم ان التعليل لا يكون الا لاجلها
لجواز ان يكون لفايدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لا بد ان يوجب علما او عملا

والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حق التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليست من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو موجب سرعة الاذعان وزيادة الاطمئنان وايضا منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظني واعلم انه لا نزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب على ظن المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده ذلك بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن فلا بد الى التجرد وهو على ما زعم المص واما عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي قوله فان قيل تقرير السوال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم تكن تعديتها موقوفة على صحته للدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحته وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معية لا دور تقدم اذ العلة لا تكون المتعدية الا ان كونها متعدية تثبت والا لم تكون علة قوله من المثلة مبنية على اشتراط التاثير فيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله في صورة اخرى مع عدم النص على علية الوصف لو كان الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف في صورة اخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص او اجماع قوله ويكون ما لنا من علية وصف اخر قيل عليه لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة قوله وان اراد اختلافه بعض ان اراد انه يغير ملكا مالكه يقع عن الكفارة باعتاق قصري والتعبد المكاتب فلا نسلم وجود هذا الوصف في الفرع لعين الاخ بل هو يعتق بمجرد الملك قوله او ثبت عطف على الخلاف اي لا يجوز التعليل بعلة اختلف في عليتها مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كالاختلاف في ان علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا او الجهل بان مستحق استيفاء القصاص هو السيد ام غيره من الورثة بناء على عدم العلم بانه هل يبقى بدل الكتابة ام قوله اذا بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به النوع اذا ادى بعض البدل لا يوجد في الفرع وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئا فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به النوع في الباء في قوله بوصف ليست صلة التعليل بل هي باء المصاحبة وح لا اشكال قوله الثالث لا اشكال ان كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلا بد لاثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لها وما يتعلق بكل منها والمسالك الصحيحة ثلثة النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ فالصريح مراتب منها ما صرح فيه بالعلية مثل لعلة كذا او لاجل كذا او كي يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا وبكذا وان كان كذا فان مثل هذه الحروف قد يجيء لغير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة في مجرد الشرط والتعقيب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث مقدم في العقل متاخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان الفاء للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سهى فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه



الا انه لا ينفي الظهور واما الايماء فهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السوال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السوال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء وكحديث الخثعمية فانها سالت النبي عم عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الادمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث والايماء ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله عم فانهن ملتبسا من قبيل الصريح على ما ذكره المص دون الايماء على ما وقع في المحصول واما كلمة ان بدون الفاء فمثل انها من الطوافين فالمذكور في اكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها في مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغني غنائها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلب بها الحكم ويتردد فيها ويسال عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء او بدونها قد تورد في امثلة الصريح وقد تورد في امثلة الايماء ويعتذر عنه بانه صريح باعتبار ان والفاء وايماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف اما بما ذكره المص في تعليل ان من احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لانه انما يكون في ان بالفتح قوله واعلم ان في هذه المواضع فيه سوء ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقرير التسليم ثم التمسك بمسلك الايماء لانه انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان تكون العلة شيئا اخر قادحا فيه لانهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد والغاية والاستبعاد اذ عدمها سواء في ذلك واما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس فجائز اتفاقا في المنصوصة اي التي يدل عليها النص صريحا او ايماء مثل تمم الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واني لا ارثه وللفارس سهمان فمقصودهم بيان وجه دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس او لم يكن قوله وثالثها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع ضرر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضررا بحسب الطبع وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق بها ولكلامنا في تنقيح هذا المقام تعليق اورد فيه خلاصة ما ادى اليه نظرنا فنحن نورده ونزيد عليه نبذا من كلام القوم ينطبق على اختلاف كلمتهم في هذا المقام عسى ان تحوز في اثنائه بالمرام فالمذكور في كلام فخر الاسلام ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وعلى الملائمة لا تجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي رح فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتاثير او الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التاثير نفذ ولم ينقض ومعنى الملائمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى

ابا الاجر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه نائب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق
لا قاطعا لها وعلى هذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف
الملائمة للاحكام لا النابية عنها فظهر من هذا ان معنى الملائمة هو المناسبة وانما تقابل الطرد لا عدم وجود الحكم
عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تاثيرا او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرايين
والمذكور في اصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث تجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا او
هو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مايعا تقذف بالزبد
والمخلط في الادب وان من المناسب ملائما وغير ملائم فحاصل المص كلام الفريقين وذهب الى ان المناسب ما يكون متضمنا
لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملائمة شرط زائد على ذلك وهو
ان تقوى بغايرها ويكون اخص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية وظاهر المص ان المراد منه
اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم والمراد الجنس الذي هو اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كمصلحة
حفظ النفس مثلا والمراد ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس كما من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك والا يلزم كونه اخص
من المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة ما وليس ملائما حتى لو قيل شرع هذا الحكم لحفظ
حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب دون الملائم وبمجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لا بد من
خصوصية اعتبرها الشارع ثم الجنس الذي اعتبر الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين نوع الوصف
وقد يكون بينهما واسطة او اكثر وهكذا متصاعدا الى ان يبلغ الجنس الذي هو اعم من الكل واخص من المتضمن لمصلحة
حفظ النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف اي اقل واسطة واشد خصوصية كان القياس اقوى وبالقبول
احرى لكونه بالنظر الى اعتبار الشارع اقرب قال الآمدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية
وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي
للوصف الخاص كونه وصفا يناط الاحكام به واخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا يشك ان
الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم بكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في
العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي فهو ابعد وما كان بالمتوسط فمتوسط
على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس ما يكون علته منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف
في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه ملائما اثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المص
من المراد بالملائم كان يناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس عليها ثم قال ومن الناس من جعل ما اثر عينه
في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلثة ملائما وقال الملائم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس
الوصف في جنس الحكم والمذكور في كلام المحققين من شارحي اصول ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي لم يثبت
اعتباره بنص او اجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او
جنسه في جنس الحكم وايضا الملائم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين
الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعلم اعتباره شرعا لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فان قلت

132

كيف يتصور اعتبار العين في الجنس والجنس في العين او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا اصلا ومثل هذا الاتيان قلت
معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا لا اشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين
ما يوافق التفسير الذي ذكره المص قوله والملائم كالصغر في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف
وهو الضرورة في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يترفع به الضرورة واعترض المص بانه يجب في الملائم ان يكون جنس الوصف
اخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس نحو ايضا فالاولى ان يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن
النجاسة بالماء والى تطهير العرض عن النسب الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سور الطوافين مانع بعسر الاحتراز عنه
عن تطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض فالوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه
والحكم الذي هو جنس للطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور قوله وعند بعض الشافعية يجب ان القائلين
بوجوب العمل بالملائم فرقتان فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصول بمعنى ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها
سالما عن المناقضة اعني ابطال نفيه بأثر او نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ابراز
وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفي الوصف كما يقال للجبل الزكوة في ذكور الخيل فلا يجب في اناثها بشهادة
الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي في ذلك اصلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على
الاصول تزكية بمنزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر وقيل
فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وفرقة توجب العمل بالملائم بمجرد كونه
مخيلا اي موقعا في القلب خيال العلية والصحة والاوصاف التي تتوقف على ثبوت الاخالة تسمى بالمصالح المرسلة والمذكور في اصول
الشافعية ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص
ولا بغيره ثم قالوا والمناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما ان يعتبر شرعا او لا اما المعتبر فاما ان يثبت اعتباره
بنص او اجماع وهو المؤثر او لا بل بترتب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو اما ان يثبت بنص واجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او
اعتبار جنسه في عين الحكم او اعتبار جنسه في جنس الحكم او لا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا
باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه
في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان
ملائما فقد صحح امام الحرمين والامام الغزالي قبوله وشرط الغزالي في قبوله شروطا ثلثة ان يكون ضرورية لا حاجية وقطعية
لا ظنية وكلية لا جزئية اي مختصة بشخص نحو [illegible] القلعة ليس في محل الضرورة وجوز الاستيلاء من غير قطع لا يجوز الرمي
لكونه ظنيا والقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملائم كعين الصغر المعتبر في جنس الولاية اجماعا وكجنس
الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع وكجنس الجناية العمد العدوان المعتبر في جنس القصاص والغريب كما لو عارض بنقيض مقصود
الفار فيحكم بارث زوجته قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو الارث فحكم بعدم ارثه فهذا له وجه مناسبة
وفي ترتب الحكم عليه تحصيل مصلحة هي نهيه عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع وما علم الغاؤه كتعيين
ايجاب الصوم في الكفارة على من تسهل عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له
قال الامام الغزالي من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهي اصل في القياس وجه ومنها ما شهد ببطلانه كتعيين الصوم

في كونه من المكمل وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع
من المحافظة على الخمسة الضرورية فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يفوتها فهي مصلحة ودفعها مفسدة واذا اطلقنا المعنى
المخيل او المناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس كالمصالح الحاجية او التحسينية لا يجوز الحكم بمجردها ما لم يعضد بشهادة الاصول
لانه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي واذا اعتضد باصل فهو قياس واما المصلحة الضرورية فلا بعد في ان تؤدي اليها رأي مجتهد
وان لم يشهد له اصل معين كما في مسئلة الترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية
لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين فنحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخصص
هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما علم قطعا ان الشرع يؤثر الكلي على الجزئي وان حفظ اهل الاسلام اهم
من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد
الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب
والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ القياس اصل معين وقال بعضهم ما في المناسب
الى مؤثر وملائم وغريب ان المعنى اربعة اقسام ملائم تشهد له اصل معين فيقبل قطعا ومناسب لا ملائم ولا يشهد له اصل
معين فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارض له بنقيض قصده ومناسب يشهد له اصل معين لكن لا ملائم فهو
في محل الاجتهاد وملائم لا يشهد له اصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد **قوله** لكن وجد اعتبار النوع
في الرخصة في اسباب الرخصات اورد المص عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبار الجنس الابعد وهو غير كاف في الملائمة فالاولى
ان يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك **قوله** والتاثير عندنا الخ قال
عندنا لانه عند اصحاب الشافعي اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الوصف في عين ذلك الحكم والخاقال الامام
الغزالي المؤثر مقبول باتفاق القايسين وقد قصر القاضي ابو زيد الدبوسي القياس عليه لكنه اورد للمؤثر امثلة يعرف
انه قبل الملائم لكنه سماه ايضا مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول
ان يظهر تاثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما يقربه منكرو القياس
اذ لا فرق الا تعدد المحل الثاني ان يظهر تاثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تاثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه
باسم الملائم وخصصنا اسم المؤثر بما ظهر تاثير عينه الرابع ان يظهر تاثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب
ثم الجنسية مراتب عموما وخصوصا من اجل ذلك يتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم
على الابعد في الجنسية فالمص اخذ من كلامهم تغيير المؤثر وقيد الجنس بالقرب ليتميز عن الملائم على ما سبق واورد
بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر وللاشارة الى ان الخصوصية
ثابتا فيه يعلم ان الخصوصية مدخل في العلية فالمراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد بالحكم
المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام من الاجناس انواع لمطلق الوصف والحكم فلا يتحقق فرق
بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف واضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى البيانية اي النوع الذي
هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم وقد يتبين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب
احترازا عن الانواع العالية والمتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم في نحو قولنا



بها الوصف الحقيقي والحكم المطلوب كما في حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف او الحكم مثلا عجز
الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبي
الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى
اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل
المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما نشا
عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فظهر بهذا ان كذلك في جميع الاوصاف والاحكام والاختيار
الانواع والاجناس باقسامها كما في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتبارات فالحاصل ان الوصف المؤثر هو
الذي ثبت بنص او اجماع عليته ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج
الى النية او علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شيء في الجوف لعدم فساد الصوم او علية ذلك النوع من
الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عمن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو
جنس لسقوط الزكوة او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي لتاثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط
ما يحتاج الى النية واما امثلة المتن ففي بعضها نظر لما سيأتي من ان السكر والصغر من قبيل المركب ولما سبق من ان
المراد هنا الجنس القريب وفي الضرورة للطواف ليست كذلك بل قد عرفت انه ليس بملائم فضلا عن المؤثر **قوله** وقد
يتركب بعض الاربعة لا خفاء في ان اقسام المفرد اربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المؤثر في جانب الوصف هو النوع
او الجنس وكذا في جانب الحكم وحينئذ يلزم انحصار المركب في احد عشر لان التركيب اما ثنائي وثلاثي ورباعي اما الرباعي فواحد
لا غير واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي فكذلك الواحد اما ان يكون اعتبار النوع في
النوع او الجنس او اعتبار الجنس في النوع او في الجنس واما الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة للافراد يتركب
مع كل واحد من الثلثة يصير اثنى عشر حاصلا من ضرب الاربعة في الثلثة فسقط ستة بموجب التكرار فنقول اعتبار النوع
في النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار
الجنس في النوع اما ان يتركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس يتركب
مع اعتبار الجنس في الجنس فان قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور
الافراد الا في اعتبار الجنس في الجنس اما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس
او عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلت الاعتبار قصدا لا ضمنا حتى ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة
مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء
مؤثر في الحرمة ثم السكر مؤثر في جنس الزاجر اعم من ان يكون اخرويا كالحرمة او دنيويا كالحد ثم لما كان السكر مظنة
للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء هو القذف وجنسه للزاجر واما المركب من الثلاثة فالمركب
مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند خوف فوت صلوة العيد فان الجنس وهو العجز الحكمي عما يحتاج اليه شرعا
مؤثر في الجنس اي في سقوط الاحتياج وفي النوع لقوله تع فلم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد العناصر مقام الاخر
فان التراب مطهر في بعض الاحوال كالخف تنشف النجاسات وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس

اي النوع الخ

وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو في الوقت كان له اثر في النوع الى محل التيمم من حيث انه تيمم والمركب منهما مطلق
اعتبار الجنس في النوع كما في التيمم فالمجد الآن ما يحتاج الى شربه فان العجز الحكمي بسبب الحاجة عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر
في سقوط الاحتياج فهذا تاثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا عدم وجدان
الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم
والمركب مما سوى اعتبار النوع في الجنس كالحيض في حرمة القربان فهذا تاثير النوع في النوع وجنسه وهو الاذى علة ايضا
لحرمة القربان والحيض وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى الجنس في الحكم بزوال الحيض علة لحرمة الصلوة فهذا تاثير النوع في
النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون في الصلوة او خارجها والجنب وهو الخروج من السبيلين تاثير في
حرمة الصلوة لكن ليس له تاثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا واما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع
في النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة سور الهرة فان الطوف علة للطهارة لقوله عم انها من الطوافين وجنسه
وهو نجاسة يشق الاحتراز عنها علة للطهارة كاثار الفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في
الجنس كافطار المريض فانه مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا في الافطار بسبب السفر والمركب من اعتبار النوع
في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في الجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق
الولاية ثم من حيث انه عجز دائمي بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من اول الصغر لا يوجب
نفي الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق
الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة
فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كما في القيء وهي آلة للتطهير مؤثر في وجوب الازالة والمركب من
اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في الجنس كما في عدم الصوم على الصبي والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة
للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز الحاصل في القوى مؤثر في سقوط العبادة كما ذكره المص **قوله** ولا اشكال ان المركب من
اربعة اقوى الجميع يعني ان قوة الوصف انما هي بحسب التاثير والتاثير بحسب اعتبار الشارع فكلما كثر الاعتبار قوي الاثار
فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل وانت خبير بانه انما يستقيم فيما
سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد تفرده منكر والقياس اذ لا فرق الا بتعدد
المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه **قوله** وقد يسمى البعض ذكر في بعض اصول الشافعية ان المناسب
ما يؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربوا فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر في ربوية البر
ولم يؤثر جنس الطعم في ربوية ساير المطعومات كالخضروات والملائم هو الاقسام الثلثة الباقية **قوله** ثم
لا خلاف في جواز التعليل للخلو من ان يكون مقرونا بشهادة الاصل او لا يكون وفي الكلام حذف في المراد بشهادة الاصل
ان يكون للحكم المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه والقائل المراد انه لا خلو من ان يكون له
اصل او لا يكون بما ذكر من ان كلا من ان اعتبار النوع في الجنس وفي اعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل
فحاصل ان كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة وهو بمعنى العموم والخصوص
المطلق واما اعتبار النوع في الجنس والجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وبينهما



من العموم والخصوص من وجه فالتعليل اذا بالوصف الذي اعتبر نوعه او جنسه في نوع الحكم يكون مقبولا لان الحكم
المعلل يجب ان يكون له الاصل الشاهد متعين عليه وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم او جنسه في جنسه اذا كان
مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها فهو تعليل مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند
بعضهم يكون استدلالا لا بعلة مستنبطة بالراي بمنزلة ما قال الشافعي رحمه ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا
وبالعلة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان حكمة شرعية للحكم وقال شمس الائمة الاصح عندي انه قياس على كل
حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغني عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء
عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف في مجرد تسميته قياسا على ما ذهب اليه المص بل عند البعض يكون التعليل
بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر وح يصح ان يحمل قوله ثم لا خلو من ان يكون له اصل
معين على ظاهره **قوله** واذا وجد شهادة الاصل بدون التاثير يعني ان شهادة الاصل قد توجد بدون كل من الانواع
الاربعة للتاثير وح يسمى الوصف غريبا للعدم تاثيره فلا يقبل عندنا اي لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التاثير
او المراد انه لا يقبل ما لم يكن ملائما فان قلت الملائم ظاهر ان يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو احد الانواع الاربعة فالغريب
لا يكون ملائما قلت احد الانواع هو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب على ما مر وتفسير المؤثر والمعتبر في الملائم هو
الجنس البعيد فالغريب بمعنى غير المؤثر ح قد يكون ملائما فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف احدهما
ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض يسمى القسم الاول غريبا والثلثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق
وثانيهما ما يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه في نظر الشارع وهو مردود اذا لم يكن ملائما
خلافا لاصحاب الطرد واشار المص في اثناء كلامه الى اثبات شهادة الاصل بدون التاثير بانها قد توجد بدون
الاولين يعني اعتبار النوع او الجنس في النوع لكونها اعم منهما مطلقا وبدون الاخرين يعني اعتبار النوع او الجنس
في الجنس لكونها اعم منهما من وجه فيوجد بدون التاثير بالجملة لانحصاره في الانواع الاربعة وما تركب منها وفيه نظر
لان التحقق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين
باعتبار ان توجد في الاخرين وبالعكس فبمجرد ذلك لا يلزم ان توجد بدون التاثير **قوله** وانما اعتبرنا التاثير
في العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان الوصف امر شرعي فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان
الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم كلها مبنية على العلل المؤثرة واجيب عن الاول بان كون الوصف
امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او
جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على ما فسر به التاثير فممنوع وكم لا يكفي الاخالة والتمييز وحصول الظن بوجوه اخرى
هذا كالعلة كيف وقد زعم العمل بغير المؤثر ايضا وعن الثاني بانه لا دلالة على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل
معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التاثير بالمعنى المذكور ولا خفاء ان في كثير من الاقيسة المنقولة اعتبار الاخالة
البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر والظاهر ان مرادهم بالتاثير في هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه
ان يكون الوصف مناسبا ملائما لا ضافة الحكم اليه سواء كان هو اثر المعنى الذي ذكره المص او لا وح يتم الاستدلال و
هذا الظاهر من النظر في كلامهم في هذا المقام ومن تعرضهم التاثير في الامثلة المذكورة في قوله عم انها من الطوافين بجنس الطوف

وهو الفروة آثره الشرع في التخفيف في اثبات الطهارة ورفع النجاسات كما في جلد الميتة في الجملة فانه لا يحل لحم الميتة
اللحم للفروة وايضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سورها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا
للحرج بخلاف حل الميتة وقوله عدم ان هذا دم عرق اشارة الى انفجار الدم ووصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وموضع النجاسة اثر
في وجوب الطهارة وقوله عدم كون انفجار الدم حيضا وكونه مرضا لازما مؤثر في التخفيف اما في وجوب الطهارة فلان العبد
لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهرا واما في عدم كونه حيضا فلان الحيض دم نبت عادة لا نهم يحيض بنات آدم خلقه الله
في ارحامهن وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا مؤثرا في الحكم الموجب لاسقاط الصلوة والصوم واما كونه مرضا لازما
ليس في وسعها امساكه فيكون له تاثير في التخفيف بان يحكم بوجوب الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة لا اذا
اذا وجبت عليها الطهارة كلما حدث حدث بقيت مشغولة بالطهارة ابدا ولم تفرغ للصلوة قطعا قوله عدم ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مججته اكان يضرك العدم فقضاء الشهوة غير في عدم انتقاض الصوم فكما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن ليست في معنى
الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال فهذه الامثلة
المذكورة ليس التاثير فيها على اعتبار النوع او الجنس القريب قوله وغيرها اي وغير المذكورات من اقيسة النبي عم واقيسة الصحابة
رضي الله عنهم كما قال النبي صلى الله عليه وسلم في تحريم الصدقة على الني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه كذا اورده
فخر الاسلام وغاية تقريره ان هذا التعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار والآثام فكانت في نجاستها بمنزلة الماء المستعمل
فكما ان الاستناع من شرب الماء المستعمل احترزا من الى الامور كذا حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم لهم واكرام واختصاص بمعالي
الامور وكما اختلف الصحابة رضي الله عنهم في الجد مع الاخوة واحتج كل فريق بتمثيل يشتمل على معنى مؤثر في القرابة من الجانبين او
الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال علي رضي الله عنه انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع عن الغصن
غصنان فالقرب بين الفرعين اولى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة
بين الفرعين فهذا يقتضي رجحان الاخ على الجد لان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسهما
فكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه مثل الجد مع الاخ كمثل نهر يتشعب من واد ثم يتشعب من هذا
النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين يتشعبان من واد فالقرب بين النهرين المتشعبين من الوادي اكثر من القرب
بين الوادي والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رضي الله عنه الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل ابا
الاب ابا فالجد احوط في القرابة وهو طرف الاصالة بالعلو والاخ هو الجزئية في القرب قوله وعلى هذا الاصل وهو اعتبار التاثير
خرجنا واقيسنا في المسائل المختلف فيها فعللنا بالعلل المؤثرة فان المسح اثر في التخفيف فانه ليس من الغسل وبتادى به الفرض
ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما في المغسولات بخلاف الركنية فانه لا اثر لها في التكرار وابطال التخفيف وكون التثليث سنة
الا ترى الا ان يقال ان الركنية تنبئ عن القوة فيه والحيطة ووجوب الاحتياط فناسب التكرار ليحصل باليقين ويبطل فرض
منه وكذا الصغر مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم يشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة
النكاح بنفسه وذلك في الصغر دون البكارة وكذا تعيين الصوم للفرض في رمضان مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان الحاجة
النية في العبادات انما هو للتمييز بين العبادة والعادة وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المتزاحمة فحيث لا تزاحم لا حاجة
الى التعيين بخلاف الفرضية فانه لا يعقل تاثيرها في ايجاب التعيين قوله وبعض العلماء قد اشتهر فيما بين الاصوليين

135

انه من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية
بعضها ليثبت علية الباقي فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى
هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته وتدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه اولان الاصل عدم الوجوه
للمعترض ان يبين وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر فيما احصاه فيلزم انقطاعه وثانيهما
ابطال علية بعض الاوصاف ويكفي في ذلك الظن ايضا وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية لا تنع
الحكم بانتفائه الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث عنه كالا
بالذكورة والانوثة في العتق الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات
ظهور عدم المناسبة لان التقرير انه عدل اخبر عما لا طريق الى معرفته الا خبره وحق للمعترض ان تدعى ذلك في الوصف الذي
يدعي المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي
عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة واما
تفضلا كما هو مذهب غيرهم ولو سلم عدم الكلية فالتعليل هو الغالب في الاحكام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر
ولا يشترطون في بيان الحصر اثبات عدم الغير بنص او اجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بينا واما على ما ذكره
المص فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص والاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط قال
ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وما له الى التقسيم بانه لا بد
للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته و
ذكر الامام الغزالي رحمه الله ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم اي علته اما ان يكون في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق
المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في احاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط ولا نعرف خلافا
في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه
علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما تبين في قصة الاعرابي ان لا مدخل في وجوب الكفارة
لكونه ذلك الشخص او من الاعراب الى غير ذلك حتى يتعين وطي المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان
اقر به اكثر منكري القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص او الاجماع
عليه دون علته كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولهذا انكره كثير من الناس
قوله وبالدوران احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه اي ترتبه عليه وجودا او يسمى الطرد وبعضهم
وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر تحرم اذا كان مسكرا وتزول حرمته اذا زال اسكاره
بصيرورته خلا وشرط بعضهم وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له اي للنص وذلك لدفع
احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعيين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد ويسمى خلا وتزول
عنه عند زوال الشدة والاسم قائما فان الاسم قائم في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم وتعين
علية الوصف والا لما تخلف عن النص قوله لكن نجعل هذا الحكم حكم النص مجازا جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح
عند من لا يقول بعموم المجاز اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له ح موجب لا نفيا

ولا اثباتا ولا تناول ايضا مثلا اذا لم يتعرض الى الصلوة بل بعدم التعرض للنفي الا على الغالبين بمفهوم المخالفة واما انتفا الحكم عند عدم
فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث جعل مفهوم
المستند الى النص من مطلق عدم الوجوب قوله فانه يحل القضا وهو غضبان يعني ان النص قايم في حال الغضب وهو شغل
القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضا عند الغضب وايضا النص قايم في حال عدم الغضب وشغل القلب بجوع او عطش
مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضا عند الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة او بالاباحة الاصلية او النصوص المطلقة
في القضا وجعل من حكم النص المذكور مجازا قوله او الوجود عند الوجود وكان الاحسن ان يقول الوجود عند الوجود و
العدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون بطريق الاتفاق او تلازم تعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا
مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانه احتمال واحد من احتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من
العلية من معية كما في المتضايفين او تأخر كما في المعلول او غير ذلك كما في الشرط المساوي فالعادة قاضية بحصول الظن
بل القطع بالعلية كما اذا دعي انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه
بسبب الغضب حتى ان من لا يتأتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق ويدعونه بذلك الاسم واجاب بانه
النزاع انما هو في حصول الظن بمجرده وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا انتفا ظهور غير ذلك [illegible] فلم يوجد
واما ان الاصل عدمه ما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال ان هذا انكار للضروري فتح
في جميع التجربيات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم واهل النظر كالمجيبين على ذلك حتى كاد يجري مجرى
المثال ان دوران الشي آية كون المدار علة للداير ويجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف
الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد فيه بيان علاقة من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ في القول بالطرد فتح
لباب الجهل والتصرف في الشرع قوله ولا يشترط لها ايضا زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعني ان الوجود
عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بملزوم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة
بناء على مانع او على عدم تمام حقيقة وان لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة
والنوم وغير ذلك وقد يقال في توجيه هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلة كما ان العدم
عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبارا للحالة الموافقة بالحالة المخالفة في الصحة والفساد قوله وقيام النص
اشارة الى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكم امر لا يوجد الا نادرا
ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان يبتني عليه ثبوت العلية على ان وجوده
بطريق الندرة ايضا في محل النزاع فانا لا نسلم في المثالين المذكورين قيام النص في الحالين مع عدم حكمه اما في الآية
فلانا لا نسلم قيام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث وهو مقيد بوجوب
الوضوء بشرط وجود الحدث وبيانه من وجهين احدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله تعالى او
جاء احد منكم من الغايط اشتراط له في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل في سببه وانما يفارقه في حاله
بان يجب حال العجز عن الاصل وبالجملة لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فقد ان وجوب التوضي بالماء
مرتب على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضي عند كل قيام وفي كل ركعة فلا يحصل



اذا ارادوا الصلوة فلا يرد ما قيل ايضا الى ... اذا قمتم من مضاجعكم واذا اردتم القيام الى الصلوة محدثين وهو القيام من المضجع كناية عن
النوم من النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص واما على الثاني فالظاهر انه من قبيل
المضمر واطلاق دلالة النص عليه اما لغوي بمعنى انه يفهم من النص او هو من قبيل الدلالة او التغليب او باعتبار ان القيام
من المضجع انما يدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا انسب فان قيل البدل حكم الاصل فكان قضية الترتيب ان يصرح بالحدث
في وجوب الوضوء ويكتفي بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكس اجيب بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله
دل على وجود النجاسة الحكمية المفتقرة الى الازالة بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي سابقة حدث فصرح فيه
بالحدث الثاني ان في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا
الى ظاهر اطلاق الامر وحقيقته انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فيحمل
على الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وقد ذكر هذا الايماء في الغسل لانه
لا يسن لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبني على ما يعتبره البلغاء في تراكيبهم من الرموز لا على انه
يتناول الامر للحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معنيان مختلفان فان قلت مبنى هذه المباحث على ان سبب
الوضوء هو الحدث وقد تقرر في موضعه ان سببه ارادة الصلوة لا الحدث قلت هو مبني على التقدير اي لو سلم ان العلة
هي الحدث فهي لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم واما في الحديث فلانا لا نسلم انتفاء حكم النص وهو حرمة القضا مع وجود
الوصف وهو الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضبان صيغة مبالغة بمعنى
الممتلي غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب ما دام غضبان وقد لا يحصل المقصود وهو منع قيام النص
في الحالين مع عدم حكمه لان الكل ينتفي بانتفاء البعض الا انه تعرض في الشرح لحال العدم ايضا زيادة لتحقيق المقصود يعني
لا نسلم ان من حكم هذا النص حل القضا عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرايط مفهوم المخالفة وهو ممنوع قوله

فصل ذكر فخر الاسلام ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جايز عند الشافعي رحمه فعندنا لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من
محل الى آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعنده يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد
التعليل بدون القياس والكلام في التعليل الغير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لاجله اربعة الاول اثبات السبب او وصفه
الثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفة الى محل آخر على انه
في التعليل فالتعليل مختص بالتعدية لا يجوز لاجل اثبات سبب او صفته لانه اثبات الشرع بالرأي ولا لاثبات شرط الحكم الشرعي
او صفته حيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال الحكم الشرعي ونسخ له بالرأي ولا لاثبات حكم او صفته ابتداء لانه نصب
احكام الشرع بالرأي فلا يجوز شي من ذلك الا [illegible] وجد في الشريعة اصل صالح للتعليل فيعلل ويتعدى حكمه الى محل آخر ان
كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفهما او اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات
العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود
في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جايز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من
اصل ثابت في الشرع يعني انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشي سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شي آخر علة او شرطا
لذلك الحكم قياسا على الشي الاول عند تحقق شرايط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا

وتحلى النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم وذهب كثير من علماء المذهبين الى ان اصحابنا وبعض المتأخرين

ومن تابعهما كفخر الاسلام واتباعه فلهذا احتاجوا الى التفصيل والاشارات الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انه يجوز ان يثبت

بالتعليل ان وجد له اصل في الشرع ويمتنع ان لم يوجد كما قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات

الحكم دون اثبات السبب والشرط لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالرأي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف

وان اراد ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط فممنوع بل يتصور في الجميع وان اراد ان القياس

ليس بمثبت في الكل والجميع سواء وانه لا يثبت فيه شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم والاحتجاج بالفريقين

مذكور في اصول الشافعية وتحقيق هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور في كتبهم قوله وقولنا الجنس قد توهم وروده الخ

بانكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب

القصاص عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فاجاب بانا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة في الاول ودلالة في الآخر

على ما سيجيء في بحث دلالة النص وكم تورد فخر الاسلام في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا مسئلة

وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على ان القياس لا يجري في

الحدود والكفارات لا على انه لا يجري في الاسباب والشروط لان مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات السبب

والشرط بالرأي والقياس اذا وجد له اصل في الشرع وههنا الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل

بالمثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل وانما وقع ذلك للمصنف من اصول

ابن الحاجب وذلك انه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب بانا لا نثبت سببية

القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل العمد العدوان سواء كان بالسيف او بغيره

فالسبب واحد لا غير واما مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاوردها فخر الاسلام مثالا لا اشكالا في ان تعيين القسم الاول اي

بيان اثبات الموجب مثل قولهم في الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة وهذا الخلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح اثباته ولا نفيه

بالرأي اذ لا يجد اصلا يقيسه عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وذلك انه يثبت بالنص

والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد بينا ان العلة هي القدر والجنس وجدنا حرمة الربوا حكما يستوي فيه حقيقته

وشبهته لما روي انه صلى الله عليه وسلم نهى عن الربوا والريبة وللاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة

حنطة باعتبار تساويهما في رأي المتبايعين ووجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول اذ النقد خير من النسيئة وهذا

وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبر بخلاف بيع الحنطة الجيدة بالقليلة لامكان الاحتراز

عنه بخلاف الفضل من حيث الجودة فانه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر

والجنس اخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه شطر العلة فاثبتنا به شبهة الربوا احتياطا فثبت سببية الجنس لحرمة النسيئة

بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل قوله والحق في مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت عليه نص

او بناء على معنى صالح للتعليل ذلك الحكم به بان يكون مؤثرا او ملائما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر او الملائم فهو علة

لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من اثبات العلة بالقياس لان العلة الحقيقية هو ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد

ثبت عليته بما هو من مسالك العلة فيكون العلة واحدة تتعدد باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء



بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فهو ثبت ان الهتك هي هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه علة

لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان علية ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى

لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته لانه تعليق بالمرسل اذ لم يثبت

تأثير ذلك المعنى المناسب او ملائمته وهذا هو الحق فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل

ولا يجوز عند من يشترط التأثير او الملائمة قوله فصل في الاستحسان وهو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة

والرد على المدافعين ومنشأهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجهل بمراد الآخر فان

القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة على ما سنبينه والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون

ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل عن الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع والحق انه

لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول

فيتبعون احسنه وقال النبي عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول

الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعي رحمه الله انه قال استحسن في المتعة ان يكون ثلاثين درهما واستحسن

ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة واما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه فان اريد

بالانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان

العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا نزاع في قبول ذلك

وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها

الى خلافه لوجه هو اقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال ابو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل

شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو في حكم الطارى على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله

وهو في حكم الطارى عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس واورد عليه ان النزاع ليس الا في ترك الاستحسان

بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى آخر الى القياس به يصير اقوى ولما اختلفت

العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله

في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل

بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة

قياس يسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب

في اصطلاح الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع

فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع ويرد عليه ان لا عبرة بالقياس في مقابلة

النص او الاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص او الاجماع قوله ولما كان

لكل من الصحة تفاوت في الاثر والضعف يتفاوت الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان

والقياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده الخفي وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة الى الجانب

من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها بان ينظر الى وجه القياس معنى وقبوله لظهوره قوة وبحثا

عارضه الاستحسان ثم الصحيح ان هذا التعارض انما هو بين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح فهذه الاقسام الاربعة هي
الاولوية حتى يكون العمل بالمرجوح **قوله** فالاول يعني ان سور سباع الطير من البازي والصقر ونحوهما نجس قياسا على سور
سباع البهائم كالفهد والذئب لما ثبت من حرمة اللحم المتولد من لحم نجس فالقياس الجلي يقتضي ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر
بالذكاة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم تكن للكرامة والاستخباث والاحترام ايه التحلي لا لانه لما اجتمع في البيع مال الاه
بخلاف ومن الجلد والعظم والعصب والشعر ونحوها ولا فهو نجس كاللحم والشحم اشبه هنا ما ثبت تنجيه فان تجعل يحكم بينهما
النجاسة والطهارة المتيقنين بان حرمة الاكل وتنجس لغاية لكن جاز بيعه والانتفاع به وحكم لحما سباع الطير لا يطهر بعضا
منه الطير لان الرواية انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فانتقلنا الى القياس وهذا قياس ضعيف لاثره قليل
الصحة لقصور علة التنجس في الفرع اعني الطير لانها تشرب بالمنقار بعد الاثر وقابله الاستحسان قوي الاثر يقتضي طهارة سورها لانها تشرب بالمنقار على
سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لا تجاور الرطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سورها طاهرا كسور
الادمي والماكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الالة الشاربة الا انه يكره لان سباع الطيور
لا تحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة **قوله** والثاني لما كان عدم تأدي المأمور به بالاتيان بغير المأمور به امرا
جليا وعكسه خفيا اشتبه على البعض جهة جعل تأدي السجدة بالركوع قياسا وعدم تأديها به استحسانا ونقل عنه توجيه ذلك
انه جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكرا لما بينهما من المناسبة اعني اشتمالهما على التعظيم والانحناء في اقامته مقامه
عملا لتلك المناسبة وهذا معنى جلي تتبع اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان ان لا يتأدى به كالسجدة الصلوتية
لا يتأدى بالركوع لان الامر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا بعينه فلا يتأدى بغيره وهذا قياس خفي بالنسبة
الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تأدي المأمور به بغيره قياسا على اركان الصلوة اظهر واجلى من
تأديه به قياسا على جواز اقامة اسم الشيء مقام اسم غيره والاقرب ان يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان
القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتأدى بالركوع كما يتأدى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولان النص
النصي عنه بالركوع في قوله تعالى وخر راكعا واناب اي سقط ساجدا فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز مع امكان
تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لا يلتزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود
هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل
في الركوع في الصلوة الا ان المأمور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب الركوع عنها كما لا ينوب عن سجدة
الصلوتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة
عن السجدة مع انه يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي سمي استحسانا وفيه فساد ظاهر هو العمل
بالحقيقة وعدم تأدية المأمور به بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود وعملنا بالصحة الباطنة في القياس
وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متأدية بالركوع ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج
الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها والركوع بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا
**قوله** وبالتقسيم العقلي ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد واما
بالاعتبار الاول فاما ان يكونا قويي الاثر او ضعيفي الاثر او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع

138

يرجح الاستحسان قطعا وفي الثلثة الباقية يتعين عدم ترجيح الاستحسان وانما ترجيح القياس في الاول وفي الثاني يستقيم
لا في الثالث فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار
خفائه الا انه يشكل بما ذكر فخر الاسلام من انا سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا واما باعتبار الثاني
فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن او بالعكس وفي الجميع يكون القياس
جليا يتبع تتبادر الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض بينها ستة عشر وجها حاصلة من ضرب
الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يترجح على جميع اقسام
الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل فبقي ثمانية اوجه حاصلة من ضرب
اقسام الاستحسان في اخريي القياس فالاول من الاستحسان يترجح عليهما الصحيح ظاهرا وباطنا والثالث يرد قطعا لفساده
ظاهرا وباطنا بقي اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخريي الاستحسان في اخريي القياس الاول تعارض الاستحسان
الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس والثالث تعارض استحسان
صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك وتسمى الثالث
القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان
في الوجه الثاني من هذه الاربعة وبرجحان القياس في الثلثة الباقية والاوجه ان الظاهر امتناع التعارض بين قياس
واستحسان يتفقان في قوة الاثر او صحة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر او بدونه وبعد اقامة الدليل يحكم
بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالاخرة ان قوله اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف
تلك الصفة يعتبر بالقوة والصحة الباطنة اذ لا امتناع في ان يتعارض قياس ضعيف او صحيح الظاهر فقط او فاسد الظاهر
والباطن او الظاهر فقط والاستحسان كذلك **قوله** بالمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع
يوجد ذلك الحكم **قوله** وما ذكروا هذا كلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشيء تقسيمات متعددة
باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي او رباعي او خماسي وباعتبار اخر اسم او فعل او حرف وباعتبار اخر معرب او مبني
الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان احد التقسيمين
مستدركا **قوله** والمستحسن قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا
خفيا فههنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره فان الاول يتعدى الى صورة اخرى لان من شأن القياس
التعدية والثاني لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن على
المشتري فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا ليكون البائع ايضا منكرا فهذا قياس جلي على سائر التصرفات الا انه
ثبت بالاستحسان التحالف اي وجوب اليمين على كل من البائع والمشتري اما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي وهو ان
البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل
منهما كما في سائر التصرفات فان اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى وارثي البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد
موت البائع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة

فالقياس ان يكون اليمين

فعل النهي حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجر قبل اخذ القصار في العمل تحالفا لانهما يختلفان في ما يصلح موجبا و
متكرر اذ الاجارة تحتمل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ يرفع الضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف بعد القبض لا بتعدي الى
الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البايع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو حال التحالف
حال قيام السلعة وما روي من ان قوله عم اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فهو ايضا يفيد التقييد بقيام السلعة
لان التراد انما يرد في الماخوذ فقط وان اريد رد العقد فكذلك اذ الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قلت ينبغي
ان من شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي قلت
المعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في ساير التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين
من الجانبين حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيف التعدية اليه فلا يوجد في الاصل الذي هو ساير
التصرفات بين المنكر بهذه الكيفية وهي ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة قوله وكالاستحسان ليس من تخصيص
العلة على ما توهم البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي ساير الصور وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان
لمانع دخل به في غيرها لعدم المانع فيكون الاستحسان من ابطال تخصيص العلة ولما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان
انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا يوجب نجاسة سور سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الالة
الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك وهذا مع ترك القياس الجلي الضعيف الاثر بدليل اقوى منه كان خفي قوي
الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء قوله فصل في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات التي تورد عليها ومرجع تلك
الاعتراضات الى الجواب عنها والمذكور مناسبة وهي النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة
والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه ويذكر فيه اربع طرق الاول الدفع بالوصف
وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صار الوصف علة لاجله والثالث
الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالغرض وهو ان يقول الغرض التسوية بين
الاصل والفرع لكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتاخر في الفرع فكذا في الاصل
فالتسوية حاصلة بكل حال قوله فنوقض بالقليل يعني لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا لكان القليل الذي
لم يسل من راس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان
ظاهر ولم يوجد ذلك فهو عدم سيلان بل ظهور النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور
القليل الا بالخروج قوله وهو الى المعنى الذي لاجله صار الوصف علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة
الى المنصوص يعني ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى اخر هو موثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير
معقول المعنى ثابت باسم المسح لان لا اصابة وهي تبتني على التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث
لانه انما شرع لتاكيد تطهير معقول كالغسل فلا يرد في المسح وتخليل الاصابع لان التطهير فيه معقول اذ بواسطة الغسل يحصل
وايضا لان الغسل فيه افضل وفي التثليث توكيد لذلك وتحقيق هذا الكلام على ان المراد بعدم سنية التثليث كراهته
ليكون حكما شرعيا فيتعلق قوله فاجاب في الاولين بالمانع وهو التي منه العذر ودفع الحرج وفي الاخير النظر وعدم
قابليته للمملوكية يعني ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لزمه الطهارة بالصلوة



اخرى بعد خروج الوقت فانه يزول الحدث بسبب زوال العذر وكذا حكم بيع المغصوب بسبب ملكه
يتعدى الى المدبر كما في البيع حتى لو جمع في البيع بين قن ومدبر صح في القن بحصته من الثمن الحجري من قن
ومدبر الا انه لم يثبت في المدبر لمانع او يقال الاسلام هو من المثالين على هذا الوجه اقتداء باصحاب التقويم وقال
في شرحه ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة قوله الظاهر حاصل هذا التقرير ان الحكم المدعى وجوب الضمان
والعلة حق الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصايل والنقض هو مال الباغي والظاهر انه اجمع على
انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون من الصور التي لا دفع بالحكم وايضا حق الاتلاف بالاتم
وجوب الضمان فضلا عن التاثير وحاصل التقرير الثاني وهو ان يجعل نظير الدفع بالحكم ان الحكم هو عدم منافاة حق الاتلاف
لبقاء العصمة يعني انه لا يسقط عصمة الجمل الصايل باباحة قتله لبقاء اثر المعصوم عليه كما في المخمصة والعلة حق الاتلاف
فنوقض بمال الباغي حيث قد وجدت العلة وهي حق الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد
سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض اي لا نسلم تحقق منافاة حق الاتلاف
لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالبغي وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب التلازم
بينهما حتى يمتنع وجود احدهما مع الاخر بسبب من الاسباب واعترض المص بان حق الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى
يكون تحققه في مال الباغي مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلايم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تاثيره فيه
والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير ان يجعل حق الاتلاف علة مؤثرة ويكفي في التمثيل الفرض والتقدير قوله فانه اي الخارج
النجس حدث في السبيلين لكن لما استمر الخارج كما في الاستحاضة وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة
ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا ههنا اي في غير السبيلين يكون حدثا ويصير عند الاستمرار عفوا كما في الجانب الملايم
وهذا الحج الى منع انتفاء الحكم وذلك لان المناقض يدعي امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه الا بمنع احدهما قوله
ثم اعلم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التاثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة
فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض ورجح ان الدفع باحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل
والا فانا ان يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم اولا فان لم يوجد فقد بطل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير
مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل انما هو القول بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم
باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعضها الى ان عن تاثير العلة فيه ويبقى التاثير معتمدا على المحال الاخر واما ان يقول بان عدم المانع
جزء العلة او شرطها فيكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا ذهب
فخر الاسلام وتبعه المص فحاصل القول بتخصيص العلة ان عدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين شرط لظهور
الاثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا
نزاع قليل الجدوى احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول انها تشبه الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح
في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية او جمع الدليلين المتعارضين
وهو ان نسبة العلة الى افرادها كنسبة العام الى موارده والنقض لمانع معارض للعلة بشبه المخصص لمخصص مانع
عن ثبوت الحكم في البعض الثاني ان العلة في القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع

بالمانع هو دليل الاستحسان ومامنع تخصيص العلة الا بهذا الثالث انه تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في العلة
ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم والمعلل قد عين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين فهذا بمنزلة
العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار من الخشب المتلطخ بالطلق المحلول قوله وذكره ذكر القائلون بتخصيص
العلة في هذا المقام اقسام الموانع وهي ثلثة كتبهم بالاخروية في تعداد الموانع او روايتها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وان
لم يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمص تبعهم اعتبار تهم وتعيين موانع الحكم
بجميع جهات يمنع المانع عن الحكم في عين العلة انعقادا او تماما والعدم في اقسام الموانع هو الاستقراء والمذكور
في التقويم اربعة لانه ان كان بحيث لا يحدث شيء من الاجزاء فهو المانع من الانعقاد والانعقاد دوالا فهو المانع من
التمام ولا يمنع في العلة او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان الحكم ابتداء هو تماما ودواما ولا عبرة في العلة بالدوام
بل التمام كاف كخروج النجاسة للحدث ثم المقصود هو العلة او الحكم الشرعيان وقد اشار اليهما الحشي الزيادة التوضيح وقد
كون اندمال الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعا من لزوم الحكم نظرا الى انه ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد
الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة البرء
فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنع لتحقق عدم المقاومة
الالة ما دام حيا ويحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بالافضاء الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع
ذلك افضاؤه الى القتل ولان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى انه مبني على التسامح والا فالرمي علة للمضي وللمضي للاصابة و
الاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لزهوق الروح قوله ولنا ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول بان
التخصيص من الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل اعني الادلة اللفظية الى الفرع اعني العلل لان التخصيص ملزوم
للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه به والا لزم وجود الملزوم بدون
اللازم وهو محال وربما يعترض عليه بانا لا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك وهو
تعدية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلل تخصيص ببعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد
ويتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له ولا يتصف العلة به اذ ليس من شانها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن
الاحتجاج الثاني ان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة في شيء
انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة بوجهين احدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان
شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة
وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة توجد فيها العلة من
غير تقييد بعدم المانع ولو كان ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه وهو المانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا
لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا التقييد واجب الى آخره وتقريره انهم
اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا
انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من ذلك التقييد ان المراد بالعلة ما يجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم
المانع وغيره على انه شرط للعلة او ركن لها فعند وجود المانع يكون العلة معدومة لانعدام ركنها او شرطها وهو



… التلويح … في العلية … بالاجماع على وجوب التعدية مطلقا
… منها عدم المانع وايضا كثيرا ما يترك الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما في قولهم العلل بالعموم
مراد … عموم المخصص قوله ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون
مشروطه بعدم ذلك الوصف فينتفي بوجوده كالبيع المطلق اي غير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه
الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة في المراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود
له ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون لنقصان وصف هو من
جملة اركان العلة او شرائطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه او شرطه كالخارج النجس فانه مع عدم الجرح علة لانتقاض الوضوء
فعند وجود الجرح لا يكون علة كما في المنخنقة قوله ومنه اي من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما تقول التيمم مسح فيسن
التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف وهذا انما يسمع قبل ثبوت
… العلة والا فيمتنع من ان يثبت اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه قوله ومنه اي من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع
… الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا توجد العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع
والهبة والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع توارد العلل المستقلة
على واحد بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنى عنه من حيث ان الآخر
مستقل … انه غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تأثيرها الايجاد وقد صرحوا بان المتوضئ اذا حصل منه البول
والغائط والرعاف … فذلك حصل حدث واحد من هذه الاسباب قوله ومنه الفرق وهو ان يبين في الاصل
… ان العلية لا توجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر
مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه غصب منصب التعليل اذ السائل
… مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى علية شيء آخر وقف موقف الدعوى ويتنازل الى المعارضة فانها انما
… بعد تمام الدليل فالمعارض صار كالمستدل … والايضاح انه نزاع جدلي يقصدون به
… وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك
… لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لم يوجد لان غاية الامر ان يوجد
في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية نعم لو اثبت
… على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا الا انه لا يكون بمجرد الفرق بل ببيان عدم وجود العلة
… بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع قوله لكن المجاب عن … ما قلنا من ان الفرق
… بالخطاء لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه فاجاب … بان يكون الوارث مخيرا
… القصاص واخذ الدية لا يكون مماثلا له لانه بطريق المراضاة دون الخلفية اذ الخلف لا يزاحم الاصل
… الا عند تعذر فالحاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مفقود
… لان الحكم في الاصل وهو الخطاء ايجاب خلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد ايجاب
… قوله ومنه الممانعة وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه

كان القياس مبنيا على مقدمات [illegible] ووجود [illegible] الاصل و[illegible]
بان لا يعتبر الحكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة [illegible]
كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح [illegible]
في نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجوده في الاصل والفرع او لا نسلم تحقق شرائط التعليل وتحقق اوصاف العلة [illegible]
في قبول الممانعة في نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل [illegible] الاثبات ما لم [illegible]
بانه لا بد في الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد وهو يؤدي الى اللعب فيجب القياس ضابطا [illegible]
عبث مثل ان يقول الخل مائع [illegible] الجبن كالماء [illegible] المصنف في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيانه بقوله
لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم والاحتمال ان لا يكون العلة هي الوصف الذي ذكر
وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره كما قيل [illegible] فلا يتعلق به الحكم كالمكاتب فقيل لا نسلم ان العلة في
الاصل اعني المكاتب كونه [illegible] المتحقق انه للسيد او الوارث وقد ذكر ذلك في مسئلة الاختلاف في العلة
واعلم ان الممانعة في نفس الحجة هي اساس المناظرة لعمومها في ورودها على القياس اذ قلما يكون العلة قطعية [illegible]
يرجع المعلل في التفصي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة [illegible] فيطول القيل والقال ويكثر [illegible]
والسؤال ثم ينبغي ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة الحجة [illegible]
الممانعة عند ظهور تأثير [illegible] ان يثبت بالنص او الاجماع تأثير الوصف [illegible] في نوع الحكم او
جنسه ويكون الحكم [illegible] الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التأثير [illegible]
الاسلام دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيح وبالنقض وفساد الوضع فاسد [illegible]
وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك قوله واعلم ان المعترض [illegible]
مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض [illegible]
عدم الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض [illegible]
شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بعدم احدهما فعدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة
من مقدماته وطلب الدليل عليها وعدم سلامته يكون بفساد شهادته بالمعارضة [illegible] ويمنع ثبوت حكمها
لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض كالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس [illegible]
بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المص من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند [illegible] الاعتراض حتى
المناقضة والمعارضة [illegible] المنع المجرد عنهما وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل [illegible]
مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم [illegible]
من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند فان قيل ينبغي ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض [illegible]
قد ثبت بتمام دليله [illegible] لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت [illegible]
وما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل [illegible] لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن [illegible]
الاستدلال فالحاصل ان قدح المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل او في المدلول والاول اما ان يكون



[illegible] يكون [illegible] من مقدمات الدليل وهو الممانعة والمنع اما لمقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه وهي مناقضة
او لمقدمة لا [illegible] وهو النقض يعني انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور واما ان يكون
باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة
في المقدمة فيدخل في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث
بخروج كل من المعلل والسائل عما كانا فيه وضلالهما عما هو طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب حاليهما واضطراب [illegible]
كل ساعة [illegible] وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما
باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة وتجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي علته بان يقيم دليلا على نفي مقدمة
من مقدمات دليله والاولى يسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة
فالمعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل ولو بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث
اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم
دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف يجتمعان قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا
فان قلت [illegible] معارضة معنى المناقضة لان [illegible] الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم بالضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء
اللازم قلت عند تعارض الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض [illegible] ما اذا [illegible] الدليل [illegible] دليل
المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة
[illegible] واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما [illegible] صريحا او التزاما والمعارضة في المقدمة ان كانت
[illegible] علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وهي قد يكون لنفي علية ما
اثبت المستدل عليته وقد يكون لاثبات علية علة اخرى اما قاصرة واما متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام
[illegible] وامثلتها مذكورة في الكتاب فان قلت [illegible] معارضة خصوصا بطريق القلب الذي هو
[illegible] العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت [illegible] ما يظن انه معارضة
[illegible] ليس بذلك فالمنافاة [illegible] وتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهكذا الحكم في فساد
[illegible] تخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التأثير [illegible] قوله وان كان بزيادة شيء عليه يعني زيادة تغيير [illegible]
[illegible] بلا تغيير [illegible] وهو ماخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن كقلب الجراب سمي بذلك لان المعترض جعل
[illegible] بعد ما كان شاهدا عليه [illegible] وهو ماخوذ من عكس الشيء [illegible] الى ورائه على طريقه الاول وقيل
[illegible] الشيء الى آخره وآخره الى اوله [illegible] العكس [illegible] الشافعي [illegible] النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا
[illegible] كالوضوء فنقول لما كان المذكور [illegible] النفل مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما
[illegible] وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لان يجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب
[illegible] الشروع ايضا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب
[illegible] بالشروع وهو نقيض ما اثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع قوله اعلم ان كل عبادة يعني ادعى المعلل ان
[illegible] بالشروع [illegible] عند الفساد [illegible] عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا يجب بالشروع
[illegible] بان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم
الوجوب بالشروع

لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء لما ذكر فخر الاسلام من ان الشروع مع النذر في التاثير [illegible]
لا ينفصل احدهما عن الآخر لان النذر [illegible] ان يلتزم التنفيذ فلزمه الوفاء بقوله تع اوفوا بالعقود [illegible] الشارع عدم
على الايفاء فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهي عنه بقوله تع ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك يلزم استواء
النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم وجوب صلوة النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التوجيه
غير وافٍ بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس الذي فيه تقريبا الى ان هذا معارضة فيه معنى المناقضة [illegible]
ابطال تعليل الوصف لكن الدليل على ان عدم وجوب المضي في الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان [illegible]
لعدم الوجوب بالنذر **قوله** والاولى ان الغالب اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس يجاهد [illegible]
حكم المعلل وهو مشكل [illegible] بخلاف المعترض بالقلب فانه يبطل الآية [illegible] حكم المعلل الثاني ان العاكس [illegible]
الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والثالث ان حكم [illegible] دعوى المعلل الثالث ان [illegible] شرط القياس [illegible]
مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس لا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء [illegible]
شمول العدم اعني عدم الوجوب بالنذر والشروع وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب
بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة هذا تقرير كلام المص وفيه بعض المخالفة لكلام فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب وذلك
انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما الاولى فالقلب وهو نوعان احدهما
ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلبت الشيء جعلته منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف [illegible] بعدما كان شاهدا
عليك من قلب الشيء ظهرا لبطن واما العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا الباب [illegible]
احدهما عن رد الشيء على سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل لدلالته على ان للحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينعدم بانعدامها
وذلك كقولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني ان ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع وثانيهما عن رد الشيء
على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه
عمل النذر والشروع كالوضوء وهو [illegible] القلب [illegible] مناقضة لان المعترض لم ينف [illegible]
لكون اثباتا [illegible] لذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة [illegible] استواء في المحل [illegible] حكم [illegible]
الى الفرع والاصل واما الثانية اعني المعارضة الخالصة فخمسة انواع في الفرع [illegible] الاصل [illegible]
بزيادة [illegible] وتقريره كما يقال [illegible] لان نفس [illegible]
[illegible] ان الفرع [illegible]
نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وثانيها [illegible] معارضة لما لصحة نظرا الى [illegible]
بعينه وايضا [illegible] تحكيم العكس **قوله** وهذا اقوى الوجوه [illegible]
وهو اثبات نقيض حكم [illegible] **قوله** وكقولنا في صغيرة [illegible] مثال المعارضة [illegible]
كما قولنا [illegible] تزويج الصغيرة [illegible] لا ولاية في ما من الاولياء صغيرة فيثبت [illegible]
بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخ كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة [illegible]
فالعلة في [illegible] الصغر على ما يلزم من ظاهر العبارة والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا في المحل اثبت مطلق

| | | | |
|---|---|---|---|
| [illegible] | [illegible] | [illegible] | [illegible] |
| [illegible] | [illegible] | 1 | [illegible] |
| [illegible] | 31 | 1 | |
| [illegible] | 61 | 41 | |

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]